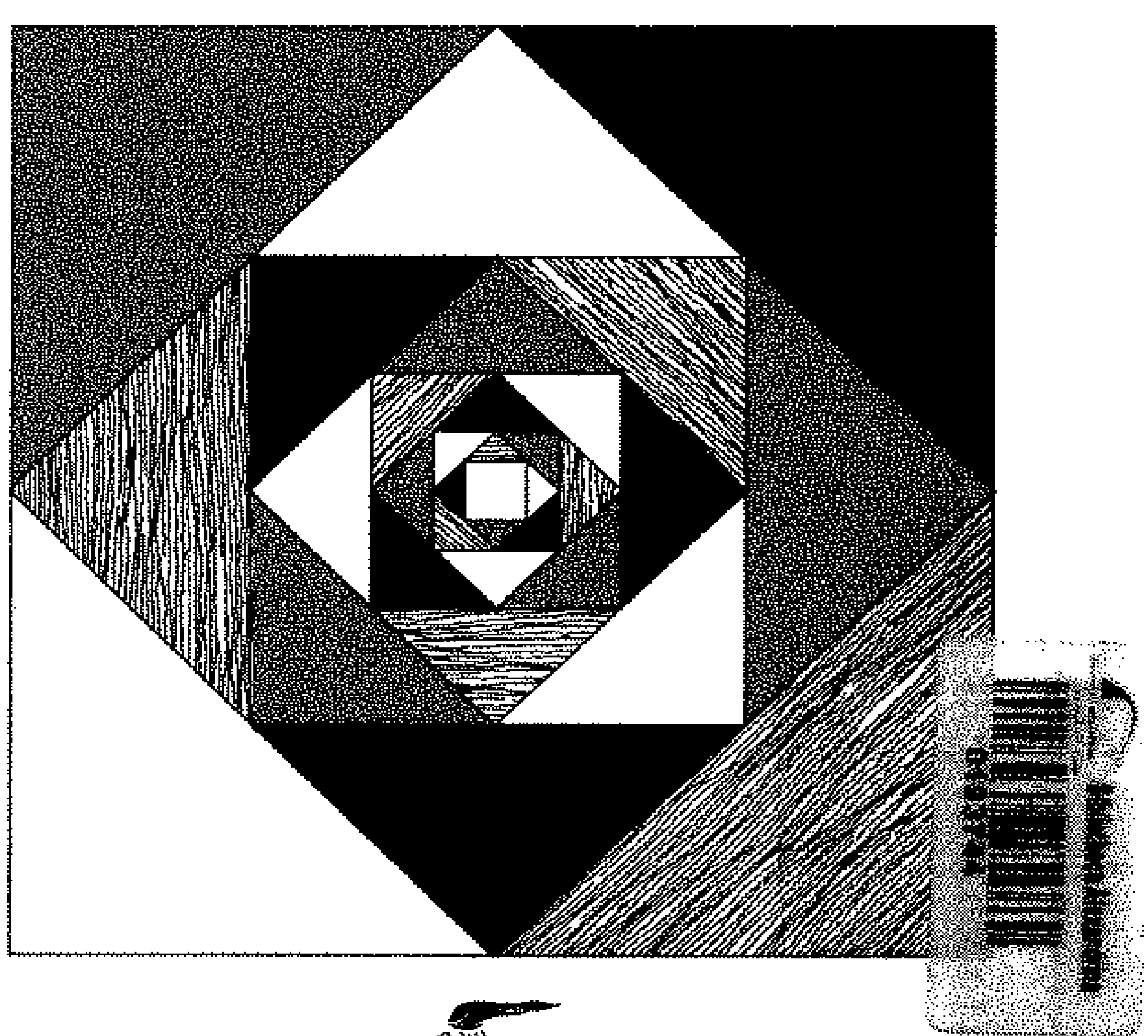
فلسفة

د. علي عباس مراد

دولة الشريعة

قراءة في

جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا



دار الطليعة - بيروت

دولة الشريعة

جميع حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى
تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٩

دولة الشريعة

قراءة في

جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا

د. علي عباس مراد

استاذ العلوم السياسية المساعد

في جامعتي بغداد وقاريونس

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

الإهداء

إلى ذكرى

الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله:

ابن سينا،

ـ عَلَماً شامخاً من أعلام الفكر العربي الإسلامي،

خاض غمار تجربة الحياة مفكّراً...

وعالماً ورجل دولة،

فكان مبدعاً لا مبتدعاً، مبتكراً لا مقلّداً...

فأثبت أن كل مجد زائف وكل أثر زائل سوى مجد العقل وأثر العلم.

إلى ذكراه،

أهدي هذا الجهد المتواضع.

المؤلّف

تمهيد

يؤسّس الاهتمام النظري بالشأن السياسي، شأن حكم الجماعة الإنسانية وإدارة شؤونها العامة وتنظيم حياتها المجتمعية وتوجيه تفاعلاتها وعلاقاتها، يؤسّس لولادة نشاط فكري أجمعت المجتمعات البشرية وتُجمع على ممارسته، مهما تباعدت أزماتها وتنوّعت فضاءاتها الحضارية ـ الجغرافية. يستند ذلك الاهتمام وتلك الممارسة الى قاعدتين:

ـ قاعدة الطبيعة الاجتماعية العامة والشاملة للظاهرة السياسية، كظاهرة مُلازمة لكل اجتماع إنساني من جهة؛

ـ وقاعدة الاهتمام الإنساني بظواهر الحياة الاجتماعية والطبيعية والتأمل العقلي فيها، والبحث النظري عن عللها وطبائعها ونتائجها من جهة ثانية.

ولا يغيّر من حقيقة هذا الأمر، لا تعدّد أشكال ذلك الاهتمام النظري واختلاف أساليبه ومناهجه، ولا تنوّع مقاصد الممارسة الفكرية وتباين نتائجها. إلاّ أن زعماً مغايراً في هذا الخصوص ساد الأوساط الأكاديمية الغربية، والعديد من مثيلاتها في الشرق، مفاده أن المعالجة النظرية للظاهرة السياسية، إنجاز انفردت الحضارة الغربية بتحقيقه، ومضمار حاز فيه الإغريق قصب السبق على من سواهم، حتى من الغربيين.

وحين استجدّ من نتائج البحث الأكاديمي ما يصحح هذا الزعم، لم يتجاوز ذلك حدود القول بأن المعالجات السياسية النظرية خارج النطاق الحضاري الأوروبي، لا تعدو أن تكون مجرد ترجمة لنتاجات الاهتمام النظري الغربي بالظاهرة السياسية. أو أنها في أحسن أحوالها، اقتباسات محوّرة لتلك النتاجات. ولكن الجهود الاكاديمية المستحدثة والمتلاحقة تباعاً في هذا السياق، كشفت تهافت ذلك الزعم وبطلانه، وأبرزت بوضوح وجلاء، عناصر الإبداع ومواضع الجدّة والابتكار في النتاجات النظرية للحضارات الشرقية حول الشأن السياسي. وتعمّقت تلك الكشوف بمرور الوقت، واتجه بعضها الي دراسة إسهامات العقل العربي الإسلامي في معالجة الظاهرة السياسية نظرياً والبحث فيها، فبيّنت أصالة ذلك النوع من الإسهامات، وموقعها المتميّز في مجمل بنية النتاج الفكري في الفضاء الحضاري العربي الإسلامي وخارجه.

إلاّ ان جدّية تلك الكشوف وتلاحقها وتلاقحها، لم تكن لتعني، بأي حال من الأحوال، قُدرتها على تغطية عموم إسهامات مفكّري الحضارة العربية الإسلامية، في مجال

دراسة الظاهرة السياسية. فما زال العديد من تلك الإسهامات بحاجة الى الكشف عنه والتعرّف عليه والتعريف به.

ولعل من بين أبرز الإسهامات النظرية السياسية العربية الإسلامية المبكرة، مما لم ينل نصيبه الكافي من الدراسة والتحليل، تلك التي قدمها الشيخ الرئيس ابن سينا، وكان ذلك نتيجة عوامل عدّة، في مقدمتها إنكار بعض الدارسين لأي جهد نظري متميّز لابن سينا في دراسة الظاهرة السياسية. وإنْ من أعترف للشيخ الرئيس بجهد كهذا، فإما أنه عالجه برؤية جزئية ومنهجية مبتسرة، مكتفياً بدراسة بعض جوانب منظوره السياسي، أو أنه درس جوانب ذلك المنظور بمعزل عن البنية الكلّية للنسق الفلسفي السينوي خاصةً، والإسلامي عامةً، الذي يعدّ الركنُ السياسي مكوّناً أساسياً من مكوّناتهما وعنصراً أصيلاً فيهما، وانعكاساً عملياً واقعياً لهما. فكان في ذلك وحده مسوغ كافٍ للشروع في قراءة تحليلية لأفكار ابن سينا السياسية.

إلاّ أن مسوغاً آخر، مهمّاً بقدر ما هو أساسي، عمّق الإحساس بضرورة إجراء قراءة كهذه، مسوغاً مرجعه الاعتقاد بأن الشيخ الرئيس قد تعرّض لسوء الفهم، حين نُسبت أفكاره الفلسفية عامةً، والسياسية خاصةً، الى الاتجاه المذهبي الإسلامي الشيعي، في صورتيه الإمامية الاثني عشرية تارةً، والإسماعيلية تارةً أخرى.

وبدلالة هذا الانتساب المذهبي المزعوم، تمّ تفسير فلسفة ابن سينا وأفكاره السياسية، لا بدلالة مضامينها الحقيقية. حيث اتكأت تلك التفسيرات على تحليلات مجتزأة، وقراءات غائية متعمّدة، للنصّ السينوي، يغلب عليها طابع القسر والتعسّف في معالجة هذا النصّ والتعامل معه. مما ترتب عليه مقدمات غير صحيحة حول أفكار ابن سينا وانتماءاته المذهبية والسياسية، قادت الى نتائج غير صحيحة في هذا الخصوص. أضف الى ذلك، أن بمقدور قراءة كهذه، أن تسدّ بعض النقص في معارفنا الأكاديمية، التي انشغلت بالإحاطة باتجاهات الفكر السياسي الغربي ومنجزاته، قبل أن تستكمل تكوينها المعرفي بالإحاطة باتجاهات الفكر السياسي العربي الإسلامي ومنجزاته. هذا النقص الذي يمثّل سمة مميزة لثقافة عصرَيْ الموجتين الاستعماريتين الغربيتين القديمة والجديدة. فاقتضى ذلك تصحيح زاوية الرؤية المعرفية العربية الإسلامية، تحقيقاً للتوازن بين كفتَيْ الميزان المعرفي (المعرفة بالذات - المعرفة بالآخر)، إنْ لم يكن ترجيحاً للأولى على الثانية، بدون إفراط أو تفريط، يخرجان بتلك المعرفة في الحالين عن حد الاعتدال.

لقد تطلّب تحقيق هذه المقاصد، إجراء قراءة تحليلية للنسق الفلسفي السينوي، ونصوصه السياسية.. قراءة تحاول جهدها أن تكون محايدة، بقدر ما تكون تحليلية وكلّية الرؤية والمنظور، إنطلاقاً من فرض نظري تعمل على التحقّق من صحته، أساسه أن الشيخ الرئيس ابن سينا هو من أوائل المفكّرين العرب المسلمين الذين صاغوا نظريات سياسية

متكاملة العناصر والأركان حول **دولة الشريعة الإلهية**، استناداً إلى رابطة الاتصال الوثيق التي أقامها بين البعدين الديني والسياسي في الاجتماع الإنساني. وقد حاولت المنظومة الفكرية السياسية السينوية إقامة جسر معرفي يصل بين الاتجاهين الفلسفي والفقهي في إطار الفكر السياسي العربي الإسلامي، مما يمكن أن يجعل منها المنظومة الأوضح تكويناً والأرسخ بناءً، في مجال التأسيس العربي الإسلامي لنظرية دولة الشريعة الإلهية، وصياغة أسسها، وتحديد شروطها، وطبيعة شرائعها وسننها. تلك النظرية التي صدرت آراء ابن سينا فيها عن عقل حرّ يتسم بخصائص عقلانية برهانية استدلالية، ونزعة واقعية اجتماعية عملية، متجاوزة عصبية الانتماء المذهبي وتحيّزه وضيق أفقه، واستجابت للمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، مُراعية لأحكامها، مُعبِّرة عنها، فانطلقت منها في مبتدئها وعادت إليها في منتهاها.

وتأسيساً على هذا الفرض، فإن فلسفة ابن سينا، وبضمنها نظريته السياسية عن «دولة الشريعة»، قد جسّدت إيمانه بالإسلام وتبنيه له، عقيدةً دينية، وشريعة حياتية، وتجربة اجتماعية حضارية، بقدر ما عكست ذلك الإيمان نظرياً (الفلسفة) وعملياً (السياسة).

إن التصدّي لإنجاز مشروع قراءة لجدلية الديني والسياسي عند ابن سينا، لم يكن ليتمّ ما لم تأتِ تلك القراءة في سياق عمل متكامل الأبعاد، يجمع ما تناثر في أعمال الشيخ الرئيس من أفكار سياسية، لينسّقها ويربطها ببنية النسق الفلسفي السينوي.. ومن ثم يُقارنها بما سبقها وعاصرها من نتاجات أعلام الفلسفة والفكر السياسي في الحضارتين الإغريقية والعربية الإسلامية، كشفاً عن مصادر ابن سينا الفكرية وتعريفاً بمرتكزاته العقائدية ومرجعياته القيمية. ولم يكن ذلك بالأمر الهين، نظراً للطبيعة الموسوعية الشاملة لنتاجات فلاسفة العصور القديمة والوسطى، بما يجعل أفكارهم حول مختلف القضايا وشتى الموضوعات، متناثرةً في أعمالهم بقدر ارتباطها وتداخلها، من حيث هي مكونات نسق فكري واحد متكامل الأبعاد، مترابط العناصر. فمهما بدت عناصر النسق الفلسفي الواحد منفصلة عن بعضها، متباعدة في موضوعات اهتمامها ومدارات انشغالها واشتغالها، يبقى واقع ارتباطها الداخلي قائماً، ويبقى فهم أحد عناصرها رهناً بفهم العناصر الأخرى وإدراك مضامينها.

ومما زاد الأمر صعوبةً وتعقيداً، افتقار أعمال ابن سينا الى نتاج سياسي مستقلّ ومتكامل، كما هو الأمر مع الأعمال السياسية لأفلاطون وأرسطو والفارابي. وإن المكتبتين الفلسفية والسياسية لا تحتويان أية دراسة أكاديمية متكاملة عن نظرية دولة الشريعة عند ابن سينا من خلال رؤيته للعلاقة الجدلية بين الشأنين الديني والسياسي. وبذلك أصبح البحث والباحث في مواجهة معطيات متناثرة ومتباعدة، فرضت عليهما منهجية بحثية مركّبة ذات سمات تفكيكية وتركيبية في آن واحد، انطلاقاً من أرضية التحليل البنيوي وآليات عمله.

لقد حاولت هذه الدراسة أن تنجز قراءةً من هذا النوع، ووفقاً لهذا المنهج، من خلال أربعة فصول:

عالج الفصل الأول منها خصائص النسق الفلسفي السينوي، وبحث في المؤثرات الاجتماعية والشخصية التي أنضجته، وموقع علم السياسية فيه.

أما الفصل الثاني فقد تناول رؤية ابن سينا لأصل الاجتماع الإنساني وعلله، وشرائط عقد المدن وتكوينها، وعلّة احتياج الإنسان المدني للشرائع والسنن، وصلة هذه الشرائع والسنن بالشأنين الديني والسياسي في الاجتماع المدني.

واختص الفصل الثالث ببحث أنواع الاجتماعات المدنية كما رآها الشيخ الرئيس، تمهيداً لعرض صورة المدينة الفاضلة لديه، وشرائعها وسننها وما تنظّمه من شؤونها وما تدبّره من أحوالها.

وعرض الفصل الرابع علاقة الارتباط الجدلي بين الشأنين الديني والسياسي في الاجتماع المدني كما رآها ابن سينا من خلال صورتيها العمليتين لديه: النبوة، والخلافة.

وكانت خاتمة هذه القراءة نشر مخطوطة منسوبة لابن سينا تحمل عنوان «رسالة المغربان»، وهي مخطوطة لم يسبق التعريف بها أو الكشف عنها من قبل.

وعلى الرغم من إدراك القصور الواضح في نشر المخطوطة من دون الوصول بها الى مستوى التحقيق العلمي، فقد جاء نشرها بمثابة دعوة للمتخصصين لتحقيقها والتحقُّق من صحة نسبتها إلى ابن سينا، وفقاً لقواعد التحقيق العلمي المعتمدة.

وأخيراً وليس آخراً، أقرّ بفضل كل من أعانني في إنجاز هذا العمل، وأعرب لهم عن عميق شكري وخالص تقديري، وأؤكد مسؤوليتي الشخصية الكاملة عمّا فيه من أوجه القصور والنقص.

١٩٩٨م

المؤلف

To: www.al-mostafa.com

الفصل الأول
خصائص النسق الفلسفي السينوي

المدخل الاجتماعي الشخصي
للنسق الفلسفي السينوي

يبدو من نافلة القول، التأكيد بأن الأنسان لا يولد من فراغ ولا ينشأ في فراغ، وأنه ما دام ـ على حد قول ابن خلدون ـ «إبن مألوفه واعتياده»[1]، فلابد له من أن يتأثر سلباً و/أو إيجاباً، بهذا القدر أو ذاك، بمحيطه الأسري والاجتماعي، وبمفردات حياته وأحداثها وتجاربها، وبمصادر ثقافته وعناصرها. فالإنسان في حالتَيْ التأثر سلباً أو ايجاباً، مرتبطٌ بمؤثراته، منفعلٌ بخصائصها، متأثرٌ بمكوّناتها. لذلك بات من البديهيات المعرفية القول بأن النتاج الإنساني بمختلف أشكاله وأنواعه، يولد وينمو ويتطوّر متأثراً بظروف بيئته وملامح عصره ومميّزات مجتمعه. فهذا النتاج، ومُنتجه من قبله بالتأكيد، لا يوجد إلاّ في إطار الحياة الإجتماعية، وجملة مقوّماتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والعقائدية والأخلاقية والقيمية[2]. هكذا تكون الإحاطة بالمؤثرات البيئية الاجتماعية والشخصية، التي تعرّض لها ابن سينا، وكانت ذات أثر في تشكيل شخصيته، وتحديد ملامح رؤيته ونسقه الفلسفي، ضرورةً لازمة لأية دراسة بشأنه.

إن الاحاطة ببعدي النسق الفلسفي السينوي «الإجتماعي والشخصي» ستساعد على التحقّق من صحة الفرضية التي ترى أن كل فيلسوف أو مفكّر إنما يخلق وينمّي ويطور شخصيته وهويته الفكرية المميزة، عبر نقض أو إعادة تشكيل وتنظيم المعارف والأفكار الموروثة والمتداولة في بيئته وتركيباتها الاجتماعية وأنظمتها العقائدية، وإضافته أفكاراً ونظريات ومفردات جديدة إليها تتناسب في زيادتها ونقصانها، تناسباً طردياً مع مستوى الإبداع والتميّز الذي يتسم به عمله.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ص ١٣٥.

(٢) دومينيك وجانين سورديل، **الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي**، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٠، ج ١، ص ١٦١.

ونبدأ بالتعريف بمفكّرنا فنقول إنه أبو علي الحسين بن عبدالله الملقب بابن سينا المعروف بالشيخ الرئيس[1] (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م). ولد في بُخارى من إقليم ما وراء النهر، فامتدت حياته خلال الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري والثُلث الأول من القرن الخامس الهجري، الرُبع الأخير من القرن العاشر الميلادي والثُلث الأول من القرن الحادي عشر الميلادي. كانت ولادته لأسرة ميسورة الحال ارتبطت بالدولة السامانية[2]،

---

(١) انظر حول سيرة حياة ابن سينا: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، عني بتصحيحه محمد أمين الخانجي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ، ص ٢٦٨ وما بعدها.
ولمزيد من الاطلاع راجع أيضاً:
ـ ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص ٤٣٧ وما بعدها.
ـ البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي، ١٩٤٦، ص ٥٢ وما بعدها.
ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٨، ج ٢، ص ١٥٧ وما بعدها.
ـ يحيى بن أحمد الكاشاني، نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٢.
ـ «مجموع في الفلسفة والحكمة»، مخطوطة برقم ٥٩٤، (رسائل في الفلسفة مع ترجمة حياة ابن سينا للجوزجاني)، بغداد، دار صدام للمخطوطات، ورقة ٤٩ وما بعدها.
ـ «مجموع في الفلسفة والحكمة»، مخطوطة برقم ٣٦٥٠٤، (رسائل في الفلسفة وعليه حواشي تتضمن سيرة حياة ابن سينا)، بغداد، دار صدام للمخطوطات، ورقة ١٠٤ وما بعدها.
ـ جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤.
ـ محمد كاظم الطريحي، ابن سينا.. بحث وتحقيق، النجف، مطبعة الزهراء، ١٩٤٩.
ـ محمد سويسي، أدب العلماء، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.
ـ تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، بيروت، دار الأنوار، ط ١، ١٩٦٧.
ـ محمد المسعودي، ابن سينا، تونس، دار سراس للنشر، ١٩٨١.
ولتفاصيل أوسع عن حياة ابن سينا ومؤلفاته وما كتب عنه انظر:
ـ جورج شحاته قنواتي، مؤلفات ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٠.
ـ محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، القاهرة، مطبعة المعارف بمصر، ١٩٢٧.

(٢) كانت الدولة الطاهرية من أولى الدول التي استقلت في إدارتها في المشرق عن الدولة العباسية، من دون أن تنفصل عنها كلياً.
وقد جاءت نهايتها على يد الصفاريين الذين أفل نجمهم فيما بعد على يد السامانيين الذين ظهروا في خلافة المأمون، وكانت بدايتهم حين شغلوا بعض المناصب حتى أتيح لهم دخول بخارى عام ٢٦١هـ/ ٨٧٤م، ليحصل نصر بن أحمد الساماني عام ٢٦٢هـ على عهد بولاية ما وراء النهر، التي ضمّ إليها شقيقه إسماعيل في ٢٨٩هـ/ ٨٩٣م إمارة أشروسنه وخراسان بعد أن قضى على عمرو بن الليث الصفاري.
وتمكّن السامانيون من أن يجمعوا بين الإبقاء على صلتهم بمركز الخلافة وحصولهم على عهود التولية من =

وعملت في خدمتها. . تحدث عن والده فوصفه بأنه خالط حكماء البغداديين وعدّه من المتفلسفة، ونسبه الى الاسماعيلية، وأنه كان يتداول أقوالهم في النفس والعقل مع ولده الآخر، ويتأمل في «رسائل» إخوان الصفا. وكان ابن سينا ـ على حد قوله ـ يسمع منهم ويدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسه.

وقد أتاحت لابن سينا ظروف أسرته أن يحظى بفرص تعليمية جيدة، درس فيها القرآن، والأدب، وحساب الهند والمنطق، والفقه الحنفي، وعلم المناظرة المعتمد على علم الكلام.

وأبرز ابن سينا في ترجمته لنفسه (وهو أمر انفرد به وسبق الآخرين اليه) اعتماده على جهده الذاتي في دراسة الفلسفة والطب وتقدّمه فيهما، من دون أن يمنعه ذلك من الاستمرار في دراسته الفقهية والاهتمام بها فضلاً عن اهتمامه بعلم الكلام الذي رأى بعضهم أنه كان ذا شأن فيه[1].

ولم يعترف ابن سينا في ترجمته لحياته بفضل كبير لأساتذته عليه، عدا الفارابي الذي أقرّ باعتماده على كُتُبه في فهم الفلسفة، وبخاصة في جانبها الأرسطي. وكان واضحاً في اعتداده بنفسه، وثقته بامكاناته المتفوقة، إذ أشار إلى نبوغه المبكر الذي كان ملحوظاً من أساتذته، مثيراً لاهتمامهم.

تولى ابن سينا وهو دون العشرين من عمره أعمالاً للسلطان الساماني، إلا أنه غادر بخارى بعد وفاة والده واضطراب أوضاع السامانيين واقتراب نهايتهم. وتنقل بين عواصم الدول الخوارزمية والزيارية والبويهية وأمرائها، فعاصر الصراعات الدائرة بينهم ووقائع حروبهم واضمحلال دُولهم، وارتبط بهم نديماً وطبيباً، ثم وزيراً لشمس الدولة بن فخر الدولة البويهي لمرتين. وجاء خروجه من وزارته الأولى في تمرد لرجال الجيش ضده بعد

= الخلفاء العباسيين من جهة، وإدارة شؤون إمارتهم بشكل مستقل سمح لهم بذكر أسمائهم في الخطبة ونقشها على النقود مع أسماء الخلفاء من جهة ثانية. وأكد السامانيون استقلالهم ذلك بتنصيبهم للوزراء، وهو أمر انفردوا به من بين الأمراء المستقلين وتبعهم فيه البويهيون.

وقد بدأ الضعف يدب في أوصال الدولة السامانية في عهد نوح بن نصر الساماني لضعف الأمراء وتعاظم نفوذ الجند الأتراك الذين باتوا يتلاعبون بالأمراء ويتدخلون في شؤون السياسة والاقتصاد. فاختلت الإدارة، واضطرب الوضع المالي، وتعددت الثورات حتى سقطت بخارى في يد قبائل الترك القرخانيين عام ٣٨٩هـ/ ٩٩٩م.

انظر لمزيد من التفاصيل: دومينيك وجانين سورديل، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، م. س، ج١، ص٨١ وما بعدها، عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد، شركة الرابطة للنشر، ١٩٤٥، ص ١٣٠ وما بعدها؛ كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت، دار الحقيقة، ط٣، ١٩٧٧، ص١٩٧؛ آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٧، ج١، ص٢٢٣.

(١) انظر في أدلة ذلك: A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London, 1951.

أن خشوا على أنفسهم منه، فهاجموا داره وسجنوه وحاولوا قتله. ثم عاد بعدها إلى الوزارة حتى وفاة شمس الدولة، ورفض أن يتولاها لولده سماء الدولة فسُجن ثانيةً. ثم اضطر إلى السعي نحو أحد القادة البويهيين (علاء الدين بن كاكويه) ليستقر به المقام معه نديماً ومشاوراً وطبيباً، حتى توفاه الله بعد أن اشتد عليه المرض وهو في صحبة ابن كاكويه في إحدى حروبه.

عاش ابن سينا في عصر حافل بالأحداث شهد فيه نهاية الدولة السامانية على يد محمود بن سبكتكين الغزنوي، وشهد سقوط الدولة الزيارية، وفرّ من السلطان الغزنوي الذي كان يجدّ في طلبه. وعانى في ترحاله ذلك من نهب العسكر لمتاعه وكُتُبه، كما اعتلى سدة الوزارة وسُجن وطُلب واختفى وفر من أمير إلى آخر، وصاحبهم صحبة كانت فيها نهايته. إلا أن ذلك كله لم يمنعه من الدراسة والبحث والتأليف الغزير، جامعاً بين البحث الفلسفي والدراسة الطبية والنشاط السياسي العملي والتنقّل المستمر والبُعد عن الاستقرار.

وإذا كانت المرحلة التي عاش فيها ابن سينا قد امتازت بالاضطراب والصراع السياسي والاجتماعي والإقتصادي والعسكري، فإنها قد تميزت بنشاط فكري وثقافي وعلمي منح ذلك العصر سمات وخصائص مميّزة.

فقد كان عصر ازدهار الحركة الثقافية والفلسفية والعلمية وتلاحق نتاجاتها. فتعاظمت أهمية العقل، وازدادت قيمة المعرفة، وتعدّدت الفرق والمدارس والمذاهب، وانتشرت حلقات المناظرة والدرس، حتى قيل في ذلك العصر إنه «عصر اتصف بالعقلانية المتطرفة تارة وبالانحراف الذهني أخرى»[1] فهو العصر الذهبي في تاريخ الدراسات العقلية، وأوان إرساء أسس الفلسفة العربية الإسلامية واستكمال قواعدها، ولحظة انتقال الفلاسفة العرب المسلمين من طور الجمع والاطلاع وتحصيل المعارف والعلوم، الى طور الإنتاج الخصب والعطاء المتميز والإبداع الذاتي.

وهكذا يكون ابن سينا نتاجاً لأزهى عصور الثقافة والنشاط العقلي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وعَلَماً من أعلام ذلك العصر، ومفكّراً من رجال الطبقة الأولى فيه.

لم تكشف لنا ترجمته الكثير عن مصادر ثقافته وعلمه، ولم تتحدث عن أساتذة لامعين يُمكن التعويل على دورهم في صياغة العقلية السينوية وتحديد ملامحها أو منهجها في رؤية الأفكار والأشياء والتعامل معها، بل نحن أمام معلمين متواضعين تحدّث ابن سينا عن إعجابهم بذكائه وبما كان يأتيهم به من أفكار وحلول لم يتمكنوا من الوصول إليها من قبل، فكان الجهد المعرفي السينوي في الأغلب الأعمّ جهداً ذاتياً. كما أتاحت له قُدراته واهتمام أسرته بتعليمه، ورصيد عصره من النتاج الأدبي والعقائدي والفلسفي بشقيه العربي والمترجم الى العربية (وهو في الاغلب عن اليونانية، فضلاً عن مصادر أخرى غير

---

(١) جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣، ص ٧.

يونانية[١])، والذي كان موجوداً في مكتبة القصر الساماني، أن يطلع وهو في «ريعان الحداثة» على أهم المصادر الفكرية آنذاك، وأن يُضمِّنها في نتاجه الذي ساهم بعد الكندي والفارابي في اطلاع المجتمع العربي الإسلامي على التراث الفلسفي اليوناني، وعلى إدماج ذلك التراث في النتاج الفكري والفلسفي العربي الإسلامي وجعله مصدراً أساسياً من مصادره[٢].

أما بالنسبة لانتماء ابن سينا العقائدي أو المذهبي، فإنه أمر لم يظهر عليه دليل قاطع أو مؤكد في سلوكه أو نتاجه الفكري. ويمكن القول إن السلوك والنتاج السينويين يقدمان لنا أدلة تناقض ما ذهبت إليه بعض الآراء حول ذلك الانتماء، كما سيتضح لاحقاً عند مناقشة آرائه في موضوعات الإمامة، ومن الأصلح لتولّيها وأسلوب اختيار الإمام. وهذا ما يمكن استشرافه أيضاً، وبشكل مسبق، من خلال الطابع المستقل للشخصية السينوية. فقد اتخذ ابن سينا، ومنذ وقت مبكر، موقفاً مستقلاً إزاء الاتجاه العقائدي الإسماعيلي الذي وجد عليه أباه وأخاه، مشيراً إلى أنه كان يسمع ما يقولانه ولا تقبله نفسه. واتسمت شخصية ابن سينا بالتدين الذي تجلّت ملامحه في طبيعة نسقه الفلسفي الكوني الذي جعل مبتدأه ومنتهاه إلى الله سبحانه وتعالى، وأحاطه بالتدبير والعناية الإلهية وفي سلوكه الشخصي الذي أثبته في سيرته وأشار إليه من بعده تلميذه الجوزجاني، من دون أن يصل به هذا التديّن إلى الحدّ الذي يجعله زاهداً، معرضاً عن ملذات الحياة[٣].

لقد جمع ابن سينا في شخصيته وحياته بين نشاطات متباعدة الى حد كبير غالباً، وانهمك في الحياة العامة وانشغل بقضاياها ومشكلاتها حتى تولى منصب الوزارة عند الأمير البويهي شمس الدولة، فكان أول فيلسوف يتولّى الوزارة ولا يعتزل الحياة العامة ليتفرغ للدراسة والتأليف، مبتعداً عما كان يألفه الناس من سلوك المفكّرين والفلاسفة من عزلة وبُعدٍ عن المجتمع وانصراف عن قضاياه ومشكلاته[٤]. ومع ذلك فلم يكن نتاجه الفلسفي بالشيء الهيّن أو اليسير، إذ تمكّن من أن يجمع في طياته اشتات الفلسفة، فنسّق فصولها، وثبّت أصولها وفروعها، وبجهده صيغت حدودها واستقامت تعابيرها واستقرت وتوضحت مصطلحاتها، حتى غدت مؤلّفاته مرجعها ومصدرها الموثوق والمعتمد[٥].

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، تقديم شكري النجّار، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٣، ص ١٠.

(٢) فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب (مطوّل)، ط ٤، بيروت، ١٩٦٥، ج ٢، ص ٩.

(٣) الكونت دي جلازرا، محاضرات في الفلسفة العربية، الجامعة المصرية ١٩١٩/ ١٩٢٠، القاهرة، مطبعة الهلال، د. ت، ص ص ٥ ـ ٦؛ انظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ٣٥.

(٤) البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، م. س، ص ٥٦.

(٥) كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٦١، ص ٢٠٣. وحول مساهمة ابن سينا في صياغة الحدود الفلسفية العربية الإسلامية انظر: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، بغداد، مكتبة الفكر العربي، ١٩٨٥.

فكان ذلك الجهد الفلسفي والنتاج العقلي المنسجم، المنسق، المترابط الأركان، محصلة عوامل تضافرت في ظل الشخصية والعقلية السينوية، وتمثلت في طبيعة ثقافته الموسوعية المتعددة الجوانب وظروف مجتمعه وخصائص عصره، وطبيعة حياته وتجاربه، وتعدد المدارس الفكرية والمذهبية وصراعاتها وتشعّب آرائها وتعدّد أشكالها ومظاهرها.

وقد كان بروز ابن سينا وتقدّمه في مجالي الفلسفة والسياسة ملحوظين حتى أصبح معروفاً بـ «الشيخ الرئيس»، وهي تسمية ارتبطت به وأكدت جهده المتميز في هذين المجالين[1]. الأمر الذي يُمكن معه الاستنتاج بأن «التيار الفلسفي لم يبقَ خارج الحياة.. بل احتلّ مكاناً فعالاً بين تيارات الفكر الإسلامي»[2]. وقد زوّدنا فيلسوفنا بخير مثال على رجل الفكر الذي يتولّى مسؤوليات سياسية كبرى، ويُساهم بفعالية وعمق في الحياة العامة، فينال من المتعة والحظوة بقدر ما يُعاني من الجهد والاضطهاد. لكن هذه الحياة الحافلة بالنجاح والفشل «لم تستطع.. أن تفتّ في عضد ابن سينا أو تضعف عزمه على متابعة نشاطه العلمي»[3]. دون أن يعني ذلك رضاه عنها وقبوله بما أعطته، وبخاصة فيما شغلته به من أمور أبعدته عن العلم والانصراف إليه بكليته، حيث يقول: «لقد دُفعت إلى أعمال لست من رجالها، وقد انسلخت عن العلم، فكأنما الحَظُّ من سجف ثخين مع شكري لله تعالى، فإنه على الأحوال المختلفة والأهوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة والأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يحيّي قلبي ويثبّت قدمي.. وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية وفي أشغال غاشية»[4]. أما القول بإعجابه بنفسه وكبريائه وترفّعه عن أهل زمانه[5]، فليس بالصحيح تماماً. فهو إلى جانب كل ذلك معترف بتقصيره، مُقرّ بعجزه، إذ يقول عن نفسه: «هذا وإني وإنْ لم أكن من الحكماء ولا في حزب العلماء والأصفياء، بل معترف بقصوري في الأمور، ملتزم بالجهل والقصور، مقرّ بأن شأوهم لا يُلحق، وغاياتهم لا تُسبق، فلي همة عليّة ونفس أبيّة تكره سفاسف الأمور، ولا تلتفت إلى الأماني والغرور، ولا تنخدع بالدنيات، ولا تنقاد للسفليات، قائلة: أروم من المعالي منتهاها، ولا أرضى بمنزلة دنيّة.. بل شغفها ونظرها في العلويات وشغلها في تصوّر الكليات وتجريد العقليات»[6]. وواضح

---

(1) يلاحظ أن تسمية «الرئيس» كانت مرتبطة بمنصب الوزارة في ظل الدولة السامانية قبل استيزار ابن سينا. انظر. المسعودي، مروج الذهب، طبعة باريس، ج٩، ص١١.

(2) دومينيك وجانين سورديل، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، م. س، ج١، ص١٦١.

(3) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٩٧٣، ص٢٠٩.

(4) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٨؛ ابن سينا، رسائل في كتاب المباحثات، الرسالة الثانية، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(5) محمد سويسي، أدب العلماء، م. س، ص ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(6) نقلاً عن علي زيعور، «ابن سينا: رسالتان في المواعظ»، مجلة العرفان، بيروت، العدد ٤، أيلول ١٩٦٨.

من هذا النص أن ما يصحّ وصف ابن سينا به من الصفات هو علو الهمة والجرأة والسمو والتطلع إلى الآفاق المعرفية البعيدة، وليس الكبرياء والإعجاب المَرَضي بالذات.

النتاج السياسي السينوي:

لقد كان لا بد للبناء الفلسفي، الذي شاد ابن سينا أركانه، من أن يشتمل، بحكم اتساعه وطبيعته الشمولية، على رؤية سياسية يصوغ ابن سينا في إطارها موقفه من الشأن السياسي ـ الاجتماعي الذي كان «من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون إلى العصر الحديث»[(١)]. فكان لزاماً عليه أن يوليه قدراً من نشاطه واهتمامه. وعلى الرغم من ذلك، فإن ابن سينا لم يُعرف بوصفه مفكّراً سياسياً، إذ يُنظر إليه في الأغلب على أنه كان دون الفارابي في أبحاثه السياسية[(٢)]، وأن من غير المستطاع التحدث بصدده عن فلسفة سياسية[(٣)]، وأن مؤلفاته الموسوعية في الفلسفة لا تتضمن قسماً في السياسة[(٤)]. وحين يذكره البعض ضمن الفلاسفة العرب المسلمين، لا تُذكر له أية رؤية أو نظرية سياسية[(٥)].

ويبدو أن علة هذه المفارقة تكمن في أن ابن سينا سُبق بفيلسوف كان له اهتمامه الواسع والمميّز بالسياسة، وهو الفارابي الذي أفرد لها كتباً اشتهرت وذاع صيتها، مما حجب عن ابن سينا الكثير من الاهتمام في هذا المجال. هذا فضلاً عن أن السياسة ومباحثها، وإنْ حظيت بقسط وافر من اهتمام الشيخ الرئيس، إلا أنه لم يفرد لها كتاباً خاصاً يشتهر به ويبرز بين نتاجاته الأخرى[(٦)]. لذلك، فقد تعرض جهده السياسي للكثير من التنكّر والتجاهل والإهمال. ومن الملاحظ أنه كان مدركاً لعدم دراسته للمشكلتين الأخلاقية والسياسية، بما هما مكونات وأركان أساسية في الفلسفة العملية، فكان أن وعد بمعالجتهما مستقبلاً في كتاب شامل وخاص، وهو يقول في ذلك: «ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه إلى جملٍ من علم الأخلاق والسياسات إلى أن أُصنف فيها كتاباً جامعاً منفرداً»[(٧)].

---

(١) علي عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، لجنة البيان العربي، ط٢، ١٩٦١، ص١٠.

(٢) يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط٢، ١٩٦٧.

(٣) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩، ص١٤٣.

(٤) راشد البراوي، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، ص ١٦٠.

(٥) ناجي التكريتي، الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٠، ص ٤٦ (مقدمة المحقق).

(٦) ابن سينا، الشفاء/ المنطق ـ المدخل، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي وآخرين، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٢، ص ١٢؛ انظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهواني، «نظرية ابن سينا السياسية»، المهرجان الألفي لابن سينا ـ طهران، ١٩٥٦، ج٣، ص١٩٤.

(٧) ابن سينا، الشفاء ـ المنطق ـ المدخل، م. س، ص ١١.

وعلى الرغم من الإشارة الواضحة التي يعلن فيها ابن سينا عن عزمه على تأليف كتاب جامع في الأخلاق والسياسة، إلا أن الاستنتاج بأنه ألّف كتاباً كهذا، مشابهاً لما ألّفه سابقوه ممن أخذ عنهم وأحال إليهم في كتاباته (مثل الفارابي وأفلاطون وأرسطو)، ليس بالأمر اليسير. فابن سينا ليس بالنكرة الذي يُمكن أن يؤلّف كتاباً في مثل هذا الموضوع ولا يُذكر أو يُشار إليه. فقد ترجم هو لحياته كما ترجم له تلامذته، واهتمّ به العديد من مؤلّفي كُتب التراجم ممن تمت الإشارة إليهم في معرض الحديث عن حياته. وأولاه المتأخرون اهتمامهم ودرسوه ملياً وبحثوا في مؤلّفاته ما عثر عليه منها وما فُقد، فلم نجد لدى المتقدمين أو المتأخرين ما يشير إلى تأليفه مثل هذا الكتاب باستثناء رسالته المعروفة في السياسة أو «تدبير المنازل»، فضلاً عن رسائل أخرى ذات علاقة بالشأن السياسي. وبالتالي يبدو أن من حقنا القول معهم إنه لم يكتب فعلاً كتاباً كهذا، الأمر الذي يمكن ارجاعه إلى أسباب ثلاثة:

أولاً: إنشغاله بالعمل السياسي وما واجهه من مشكلات وكثرة حط وترحال، مما أعاقه عن الإيفاء بوعده بتأليف كتابه ذاك.

ثانياً: اكتفاؤه بما أورده في هذا الموضوع في إلهيات الشفاء و«رسالة في السياسة» ورسائله الأخرى ذات العلاقة، مما سهّل عليه عدم الالتفات لتنفيذ وعده السابق.

ثالثاً: اكتفاؤه بما جاء لديه من إشارات لأقسام العلوم العملية، وما تضمنته من إحالات متعددة إلى كتب أرسطو وأفلاطون وأرونس في السياسة والنواميس والأخلاق وتدبير المنزل[1].

هذه الإشارات التي أوردها ابن سينا في مواضع مختلفة بقصد الإحالة على مصادر بدون مناقشة أو ردّ، توحي بقبوله بما ورد فيها من أفكار، حتى وإنْ كان ذلك في الحدود

---

(١) من الجدير بالذكر هنا أن كتاب ارسطو السياسة لم يكن من الكتب المترجمة أو المعروفة لدى العرب آنذاك، لذلك فإن ما يشير إليه ابن سينا في النص المشار إليه أعلاه على أنه كتاب ارسطو في السياسة ليس الكتاب الذي نعرفه اليوم بالاسم نفسه، والمرجّح أن ما كان يتحدث عنه ابن سينا تحت اسم سياسات أرسطو إما أن يكون كتابه في الدساتير، أو الكتاب المعروف باسم كتاب السياسة في تدبير الرياسة والمعروف بسر الأسرار وهذا أحد أهم الاحتمالات التفسيرية لإشارة ابن سينا إلى كتاب أرسطو السياسة الذي نعلم أنه لم يترجم إلى العربية.

أنظر في ذلك: ـ عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤، ص ص ٨ ـ ٩، ص ١٥٣ E. I. J. Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge, Reprinted 1962, p. 299.؛ عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٦٥؛ دراسة بول كروس، «التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع»، ص ١٠٩؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الهند ـ كلكته، ١٨٦٢، ج١، ص٦٦٥. وهو يشير صراحة الى كتاب السياسة لأرسطو ويصفه بانه «كتاب السياسة لأرسطوطاليس إلى اسكندر».

الدنيا. أي أنه وجد ما فيها من أفكار ملائماً لأفكاره في موضوعات العلم العملي، وإلا لأشار، وهو المعروف باعتداده بشخصيته وصراحته في الرد على مخالفيه، إلى نقاط اختلافه مع ما ورد فيها من آراء[1].

وإذا كان النتاج السياسي السينوي لا يشتمل على مثل هذا الكتاب الجامع المنفرد، فإنه يضم كتباً ورسائل ومقالات تبحث في موضوعات الحكمة العملية (الأخلاقية والمنزلية والسياسية والشرعية)، مع ما ظنّه بعض الدارسين من هذا النوع فأدرجه معه خطأ، أو ما كان يضم فصلاً أو موضوعات من الحكمة العملية، وهي تتألف من:[2]

١ ـ قسمَيْ الإلهيات والخطابة من كتاب الشفاء، والإلهيات من النجاة.

٢ ـ رسالة في السياسة أو ما تسمى بـ «تدبير المنازل».

٣ ـ رسالة في الأرزاق.

٤ ـ رسالة في الأخلاق.

٥ ـ رسالة البرّ والإثم(*).

٦ ـ تدبير الجند والمماليك وأرزاقهم وخراج الممالك.

٧ ـ تدبير منزل العسكر، أو مقالة في تدبير منزل العسكر(**)

٨ ـ تهذيب الأخلاق.

٩ ـ الحكمة العرشية.

١٠ ـ رسالة في العهد.

١١ ـ رسالة في أقسام العلوم.

١٢ ـ الغالب و المغلوب.

١٣ ـ منطق المشرقيين.

١٤ ـ الحكمة العروضية، أو كتاب المجموع.

١٥ ـ كتاب الأسعار.

١٦ ـ مقالة في علم الأخلاق.

---

(١) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق حسن عاصي، بيروت، دار قابس، ١٩٨٦. «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) انظر في فهارس مؤلفات ابن سينا: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، م. س، ص ٢٦٨ وما بعدها؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، م. س، ص ٤٣٧ وما بعدها؛ اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، ملحق كتاب كشف الظنون للعلامة حاجي خليفة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢، ج٥، ص١٣٠٨؛ جورج شحاتة قنواتي، مؤلفات ابن سينا، م. س.

(*) وتسمى خطأ «رسالة البره الاثم».

(**) وهي رسالة في اختيار المواقع الملائمة لاقامة الجند والمعسكرات.

١٧ ـ رسالة في العقول(*).

١٨ ـ نصائح الحكماء للاسكندر(**).

١٩ ـ رسالتان في المواعظ(***)، وتسمى أيضاً «النصيحة لبعض الاخوان».

٢٠ ـ سياسة البدن وفضائل الشراب(****).

٢١ ـ رسالة في أمر المهدي(*****).

٢٢ ـ رسالة المغربان، أو الموجز في الحكمة العملية(******)

وفيما أشرنا إليه من نتاجات ابن سينا السياسية، ما يكفي لاستخلاص رؤيته الخاصة للمشكلة السياسية وتصوّره للحلول المناسبة لها، وبما يسمح بالحديث عنه بوصفه واحداً من الفلاسفة الذين أهملت آراؤهم ونظرياتهم السياسية، على الرغم مما هي جديرة به من الاهتمام والتقدير.

خصائص النسق الفلسفي السينوي

يُمثل النسق الفلسفي السينوي جزءاً وركناً أصيلاً من بنية النسق الفلسفي العربي الإسلامي، بقدر ما هو امتداد واستكمال واستمرار له. فمن الطبيعي إذاً، وهو ينضوي تحت لواء هذا الأخير ويُحسب عليه، ان يلتقي معه في الخصائص العامة التي تجمع بينهما، في الوقت الذي يحتفظ فيه بخصائصه الجزئية الخاصة التي تمنحه هويته وشخصيته المتميزة. لذلك، يُصبح الوصول إلى معرفة هذه الخصائص الجزئية وفهمها مشروطين بالتعرّف ابتداءً على الخصائص العامة التي تجمعها والنسق الفلسفي العربي الإسلامي، من خلال فهم طبيعة هذا النسق وعوامل نشأته وتطوره، تمهيداً للدخول إلى البنية الداخلية للنسق الفلسفي السينوي والتعرّف على تجلّياتها في رؤيته للنظام الكوني والحياة والإنسان.

يُعدّ التفلسف السينوي الذي شهد القرنان الرابع والخامس الهجريان ولادته وتطوّره، محصلةً ونتيجةً لمقدمات سبقته ومهّدت له الطريق، اجتمعت وتلاحمت مكوِّنة ذلك البناء

(*) تقتصر على بحث العقول ومراتبها، وهي عرضة للشك في نسبتها إلى ابن سينا، إذ فيها إشارة من الكاتب إلى الباقلاني الفقيه استاذاً له. وهو ما لا يُعرف عن ابن سينا.

(**) وهي تتضمن نصائح وإرشادات طبية توجّه بها عدد من الحكماء (الأطباء) للإسكندر المقدوني.

(***) رسائل في المواعظ ونصح الاخوان يغلب عليها طابع الزهد ومحاولة تزهيد القرّاء في الحياة، والدعوة للتخلي عنها والتوجه إلى الله تعالى، وعدم الاطمئنان للدنيا لأنها دار زوال، وحث على تهذيب الاخلاق وتصفية النفوس والارتقاء بها نحو الله.

(****) وهي رسالة في تدبير شؤون الجسد مع نصائح بخصوص الشراب ومضاره.

(*****) وهي منحولة لابن سينا، إذ هي لصدر الدين القونيوي، من أعلام القرن السابع للهجرة.

(******) وهي رسالة غير منشورة أو محققة سابقاً، وقد قمنا بنشرها وإضافتها إلى هذا الكتاب بصفة ملحق.

الفلسفي العربي الإسلامي الذي وجد ذروته وقمة نضجه في شخص الفارابي فيلسوفاً اعتمد عليه ابن سينا ورجع إليه وأخذ عنه.

لقد تأخرت ولادة النسق الفلسفي العربي الإسلامي، فلم تظهر بوادرها الأولى إلاّ في القرن الثالث الهجري. ففي البدء، شُغل المسلمون بدينهم وفتوحهم ولم يجدوا في أنفسهم أو ما حولهم حاجة لبُعد فكري آخر يلجأون إليه أو يعتمدون عليه وهم يعيشون في ظل الوحي الإلهي والسُنّة النبوية. إلا أن انقضاء القرن الهجري الأول ترافق وظهور إشكالات جديدة اجتماعية وسياسية وفكرية وعقيدية لم يكن للمجتمع العربي الإسلامي عهدٌ بها من قبل، قادت مجتمعةً إلى ظهور أولى بذور النشاط الفلسفي ممثلة في علم الكلام في نشأته الأولى مع مدرسة المعتزلة، التي كانت ولادتها نتيجة للتفكير والاهتمام العربي الإسلامي بالمشكلات والصراعات المستجدة والخاضعة لأقلّ قدر من المؤثرات الخارجية على الصعيدين النظري والعملي. أضيفت إلى ذلك لاحقاً مسألة الاحتكاك بالأديان والنحل الأخرى، والحاجة إلى الردّ عليها ومحاججتها من جهة، والدفاع عن الدين الحنيف في مواجهتها من جهة ثانية.

هكذا أصبح علم الكلام باضطلاعه بتلك المهمة، اللبنة الأولى وحجر الزاوية في صرح الفلسفة العربية الإسلامية. يؤكد ذلك ويثبّته التقارب، بل التشابه الذي يكاد أن يصل إلى حد التطابق، بين موضوعات الفلسفة وعلم الكلام واهتماماتهما. «فعلم الكلام كان يعتني بتحديد المدركات الأساسية للشريعة الإسلامية سواء كانت روحية أو مادية، كما كان يناقش الأوصاف الإلهية، كما يناقش معتقدات الإنسان والنبوّة والإيمان وحتى أخلاق الصحابة والشروط الموضوعية للإمامة والخلافة، فكان الكلام يتكيء على حجج عقلية، وهذا.. هو بداية الفلسفة..»[1]. أما الفوارق بينهما فلم تكن في الموضوعات أو في الأهداف بقدر ما كانت في الاسلوب والأدوات ومنهج التعامل. فجمع بين علم الكلام والفلسفة سعيهما إلى مواجهة الفِرَقِ الأخرى والردّ عليها بقصد تعميق الإيمان والدفاع عنه[2]. ولم يكن هذا التقارب بين علم الكلام والفلسفة بالأمر الغريب على الإسلام الذي لمس «مسائل من النظام الفلسفي ومنحها حلولاً، عيانية.. وقد صارت هذه الحلول التي تألفت العقيدة الإسلامية منها، نقاطاً ثابتة في البحث النظري الفلسفي لدى العرب. ولذا لم تقم أهمّ معضلة في الفلسفة العربية على البحث عن الحقيقة.. بل قامت على تأييد هذه الحقيقة التي وضعت وضعاً عيانياً ببيان عقلي»[3]. ولا ننسَ هنا الطابع العقلي الذي اتسمت

---

(١) أحمد بن النابة، الفلسفة السياسية عند العرب، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧١، (مقدمة المحقق عمر المالكي).

(٢) جميل صليبا، تاريخ الفسلفة العربية، م. س، ص ١٩.

(٣) البارون كارادوفو، ابن سينا، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧٠، ص١٥.

به الآيات القرآنية وما انطوت عليه من تكريم للعقل واحتفاء به وما تضمنته من دعوة للتفكير العقلاني[1]. فمهّد ذلك لدخول الفلسفة إلى الإسلام، ثم منحها أبرز وأهمّ خصائصها ممثّلة بالانسجام والتوافق بين الدين والفلسفة. فالطابع الديني واضح في الرؤية الفلسفية العربية الإسلامية ولا يمكن تجاهله.

لقد تلقف رجال علم الكلام، وفي مقدمتهم المعتزلة، التراث الفلسفي اليوناني ومنهجه وأسلوبه الجدلي وقواعده المنطقية، بعد أن أتيح لهم، في ظل حركة الترجمة، التي بدأت في العصر الأموي ثم توسّعت وتعمّقت في العصر العباسي، الاطلاع على التراث الفلسفي الإغريقي فتمثّلوه ووضعوه في خدمة علمهم وغاياته. لتبدأ منذ ذلك الحين علاقة التفاعل الوثيقة بين الاتجاهات العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية والتراث الفلسفي اليوناني[2].

وإذ أضفى المعتزلة على مسائل علم الكلام طابعها الفلسفي المتميّز، فقد أكمل الكندي ما بدأوه، وكان صلة الوصل بينهم وبين الفلاسفة. فبعد أن أحاط بآراء المعتزلة، طالع الفكر اليوناني، فأتيحت له فرصة الخروج من دائرة الفكر الاعتزالي والخوض في علوم اليونان، ليكون أول الفلاسفة العرب المسلمين الذين جسّدوا في أبحاثهم رسوخ العقيدة الدينية إلى جانب أصالة البحث النظري المجرد. لقد بحث الكندي المسائل الكلامية: «على صعيد فلسفي تناول صلة الشريعة بالفلسفة ككل، وتلاه الفارابي فصهر هذا المزيج في نظام شامل، وتسلمه ابن سينا فهذّبه، واستكمل الكثير من تفاصيله، وعالج العديد من معضلاته، حتى أوصله إلى القمة التي عرفه فيها الفكر العربي»[3].

وكفعل أولئك المنتمين إلى المدارس الكلامية، حاول الفلاسفة العرب المسلمون أن يدافعوا عن الدين وعقائده باستخدام أدوات ومناهج برهانية واستدلالية منطقية تختلف عن تلك التي يستخدمها المتكلّمون الذين سلكوا في دفاعهم عن الدين مسلك النقاش الصادر عن مسلمات مبدئية، فهم يختلفون عن أصحاب النظر الفلسفي في «أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها.. أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً»[4].

---

(١) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، بيروت، العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٨، ص٥.

(٢) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٨، ص ص ٢٢ ـ ٢٧.

(٣) كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، م. س، ص ص ١٨٩ ـ ١٩٠ وص ٢٠٧.

(٤) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ط ٢، ١٩٧٣، ج ١، ص ١٣٢.

لقد تأثّر الاتجاه الفلسفي في أبرز جوانبه بالحوار الفكري الذي بدأ المسلمون يخوضون غماره بعد أن احتكّوا بأقوام وجماعات تختلف عنهم في عقائدها، وتجادلهم رافضةً الأخذ بمقدماتهم المستمدّة من الشريعة ومبادئها. فلم يكن أمامهم من سبيل سوى مقارعة الحجج العقلية المنطقية بمثيلاتها التي استهدفت الردّ على مخالفيهم وتفنيد آرائهم وعقائدهم. فالإيمان الديني كانَ الهاجس الأول لأولئك الفلاسفة المسلمين، حتى مثّلت الفلسفة بالنسبة لهم، في واحد من أهم أوجهها، أداة لإثبات هذا الإيمان والاستدلال عليه[1]. فصاغوا أنساقهم الفلسفية، وهم «حريصون على التعمق في المعنى الحقيقي للنص القرآني الذي يشكّل أصل الإسلام. ومما له دلالته أيضاً المكانة التي احتلتها في مختلف هذه الانساق مسائل خلق العالم وخلود النفس والنبوّة بصورة خاصة»[2].

إن تأثّر الفلاسفة العرب المسلمين بالفلسفة اليونانية. لم يمنعهم من بناء أنساق فلسفية تشهد لهم بخصب التفكير وعمق التحليل واستقلال الرأي. فقد حرصوا دوماً على تطبيق مبادىء دينهم الإسلامي على أشكال ومفردات المعرفة الفلسفية التي وصلت إليهم، ودمجوا كل ذلك في رؤيتهم الإسلامية، تدفعهم إلى ذلك الرغبة في تزويد معتقدهم الديني بسلاح عقلي يحفظ العقيدة ويدافع عنها[3]. هكذا يبدو بالإمكان القول إن نتاج الفلاسفة العرب المسلمين يعد «حصيلة دراستهم للقرآن الكريم وتأثرهم بالفلسفة اليونانية إضافة إلى إبداعهم الذاتي»[4]، فكان ان استندت الفلسفة العربية الإسلامية إلى فكرة مركزية هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة[5]. وهو ما جعل من التوافق بين الدين والفلسفة أبرز خصائص الفلسفة العربية الإسلامية، لا كرهاً بل طوعاً واختياراً. فقد آمن الفلاسفة العرب المسلمون بالاتفاق بين الفلسفة والدين، إذ لا تباين في رأيهم بين العقل والإيمان. فجدّوا في هذا السبيل ليوفقوا ليس بين الدين والفلسفة فحسب، بل وبين أجزاء هذه الفلسفة وأساطينها ومدارسها خدمة لهدفهم الديني[6].

وبناءً على ما تقدم، تبدو متهافتةً الآراءُ التي عدّت الفلسفة العربية الإسلامية مجرد نقل للفلسفة اليونانية إلى العربية، أو في أحسن الأحوال شروحاً لها وتعليقات عليها. فالفلسفة العربية الإسلامية وإنْ تأثرت بفلسفة اليونان ونهلت منها وأخذت عنها، بقيت مميّزة عنها،

---

(١) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢، ص ٣١.

(٢) دومينيك وجانين سورديل، **الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي**، م. س، ج ١، ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٣) محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية**، القاهرة، مطبعة الرسالة، ط ٢، ١٩٤٥، ص ٣٩٥؛ انظر أيضاً: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت، دار النهار، ١٩٧١، ص ص ١٥ ـ ١٨.

(٤) ناجي التكريتي، **الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع**، م. س، (مقدمة المحقق) ص ٩.

(٥) كمال اليازجي، **معالم الفكر العربي**، م.س، ص٢٢٤ .

(٦) حيدر بامات، **مجالي الإسلام**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ط، ١٩٥٦، ص ٢٠٩.

مستقلة بشخصيتها. فقد وصلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين نسيجاً مُخرَّقاً في مواضع ضعف الترجمة، والفهم الخاطىء للنصوص من قبل المترجمين، ومُرَقَّعا في مواضع تدخل أولئك المترجمون والنَقَلةُ لجعل ما يترجمونه منسجماً مع أفكارهم وعقائدهم، أو في مواضع الكتب المنحولة لغير مؤلفيها. فاختلطت فيها الافلاطونية بالأرسطية بالأفلاطونية الحديثة (أو المحدثة). فعمد الفلاسفة العرب المسلمون إلى تفكيك ذلك النسيج، فقلبوا بعض وجوهه رأساً على عقب[1]، وأضافوا إليه عناصر جديدة استمدوها من عقائدهم الإسلامية وآرائهم المذهبية وتجاربهم الذاتية. ونسجوا كل ذلك في إطار تصميم امتاز بالجدّة والأصالة من حيث تركيبته، وأسلوبه وغاياته ومقاصده. فغدت الفلسفة العربية الإسلامية، وليدةُ ذلك الجهد ومحصلته، مستقلةَ الشخصية، متميزة الهوية، أعانها على ذلك تعدّد وتنوّع مصادرها، وقدرة أعلامها على الجمع والتوفيق بين تلك المصادر، مما أتاح لهم صياغة أنساق ومركّبات فكرية جديدة، دافعوا بها عن أفكار وعقائد لم تكن معروفة لتلك الأصول التي استندوا إليها وأخذوا عنها. وهم في كل ذلك يأخذون عن تلك الاصول ليمزجوا بينها، مغيّرين أسسها تغييراً كلياً شاملاً، ليعيدوا إدماجها في عقائدهم الدينية الإسلامية، مضفين عليها ابعاداً جديدة، ومستخدمينها لأغراض وغايات لم ترد في ذهن واضعيها الأوائل.

وإذا كان الفلاسفة العرب المسلمون قد اتفقوا مع هذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك، فهذا الاتفاق لا يجعل أياً منهم يمثّل «مدرسة فلسفية يونانية خالصة، أعني فيلسوفاً معيّناً، أرسطو وحده أو أفلاطون. . إن الفلسفة الإسلامية تمتاز بأنها انتاج جمعي أو جماع انتاجات «Productive Assimilation»[2]. كما أن اتفاقها مع الفلسفة اليونانية في موضوعاتها واهتماماتها وتقسيماتها، لم يكن ليستتبع اتفاقها معها في المقاصد والغايات التي تباينت كلياً بفعل اختلاف طبيعة وخصائص كل منهما ومصادرها وغاياتها. هذا فضلاً عن أن علمَيْ الكلام وأصول الفقه اللذين ولدت عنهما الفلسفة العربية الإسلامية ونمت في ظلهما، كانا علمين عربيين إسلاميين خالصين، من دون أن يعني ذلك خضوع النسق الفلسفي العربي الإسلامي في نموه وتطوره لمبادىء هذين العلمين وقواعدهما. فاتسمت الفلسفة العربية الإسلامية، لذلك كله، بطابعها واهتماماتها وأهدافها الدينية، ونزعتها وأنساقها العقلية، وبُنيتها القائمة على التوافق بين الحكمة والشريعة أولاً، وبين الاتجاهات والمدارس الفلسفية المختلفة ثانياً، الأمر الذي نتجت عنه جملة سمات وخصائص فرعية ميّزت الفلسفة العربية الإسلامية،

---

(١) عمر فروخ، العرب والفلسفة اليونانية، بيروت، المكتب التجاري، د. ط، ١٩٦٠، ص ١٧.

(٢) حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠، ص ١٠٤.

كمليتها، وغائيتها، وتفاؤليتها[١].

إن تأثر الفلاسفة العرب المسلمين بفلاسفة اليونان ونتاجاتهم ليس بالعيب الذي يُسجل عليهم، بل هو مزيّة وخاصّية لهم، إذ لم يتأثروا إلاّ بأفكار ومذاهب أعادوا مزجها وتركيبها، جامعين بينها وبين عقائدهم الإسلامية ورصيدهم من القرآن والسنة النبوية، فضلاً عن التراثين الفقهي والكلامي. فاذا كانت الفلسفة اليونانية أحد المصادر الأساسية الأصيلة للفلسفة العربية الإسلامية، فإن هذه الأخيرة نهلت أولاً وقبل كل شيء من منابع الفكر والعقائد الإسلامية، ومن مصادر الحضارة العربية الإسلامية بكل قيمتها وتراثها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي. فأثّرت تلك المكوّنات الداخلية في تكوين البناء الفلسفي العربي الإسلامي وشكّلت ملامحه، ومنحته سماته وخصائصه المتميزة، نظرياً وعملياً، ولم تنفرد المصادر والمكونات الخارجية، يونانية أو غير يونانية، بهذا التأثير والدور التكويني المهمّ.

فاذا كانت هذه الخصائص أو السمات العامة للفلسفة العربية الإسلامية، وإذا كان النسق الفلسفي السينوي جزءاً وركناً أساسياً من هذا الإطار الفلسفي الأشمل، فإنهما بالضرورة مشتركان في تلك الخصائص والسمات، مع احتفاظ الفلسفة السينوية بمجموعة من الخصائص أو السمات الخاصة بها، المميِّزة لها. فابن سينا هو «أول فيلسوف في اللغة العربية أعطى مذهباً فلسفياً ذا انسجام حقيقي»[٢]. لذلك فقد نُظِرَ إلى النسق أو البناء الفلسفي السينوي على انه «يؤلف وحدة متماسكة مترابطة»[٣]. لقد عبّر ابن سينا من خلال هذا النسق الفلسفي الموحدّ والمنسجم، عن خصائص عصره ومجتمعه، مع تأثره الواضح بآراء الفارابي الفلسفية[٤]، ناهيك عن الحضور الملحوظ لإلهيات أفلوطين(أثولوجيا / التاسوعات) المنحولة لأرسطو في مجمل ذلك النسق[٥]. ولما كان الفارابي أوسع الفلاسفة العرب المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية[٦]، فقد ساعد من جاء بعده من الفلاسفة، وفي مقدمتهم ابن سينا، على الاطلاع على التراث الفلسفي اليوناني، وأعانهم على فهمه،

---

(١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٨٣، ج ٢، ص ص ١٥٤ - ١٦٣.

(٢) أ. م. جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٠، ص ١٣.

(٣) أبو العلا عفيفي، مهرجان ابن سينا في ذكراه الألفية - بغداد، القاهرة، جامعة الدول العربية، الادارة الثقافية، ١٩٥٢، ص ٤٠٦.

(٤) جواشون، فلسفة ابن سينا، م. س، ص ١٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٦) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٩٦؛ أنظر أيضاً: E. I. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, op. cit., p. 122.

كما ذكر ابن سينا في سيرته، فضلاً عن جهدهم الشخصي في الاطلاع على ذلك التراث بشكل مباشر.

إلاّ ان دراسة الفلسفة اليونانية والأخذ عنها لا يعنيان أن ابن سينا أو غيره من فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية يمثّل «مجرد انعكاس لتأثير الفكر اليوناني ونتاجه الفلسفي»[١]. كما انه لمما يفتقر إلى الدقة القول «بأرسطية ابن سينا»[٢]، أو تأثره الكبير بالأفلاطونية الجديدة وأفكارها، حتى عدّه بعض الباحثين من أكبر رجال هذه المدرسة ومن اقترن اسمه بها[٣]. فهو في واقع الأمر أخذ عن كل هؤلاء، فكان فيه شيء من ملامحهم جميعاً، ولكن دون أن يتقيّد بأحد منهم على وجه التحديد[٤].

إن أخذ ابن سينا عن مصادر متعددة قاده إلى التقارب، وليس التطابق، مع مصادره تلك. «فهو يُقارب الفارابي في التوفيقات الدينية، ويقارب فرفوريوس والافروديسي في الرموز الصوفية، ويُقارب أرسطو في التفكير المنطقي، ويُقارب أفلاطون في النزعة الفنية.. ولا يدلّ هذا على انه كان متقيّداً بمذهب أستاذ أو أكثر.. لانه كان يعارضهم كما كان يجاريهم ويوافقهم، وكانت أكثر معارضاته لهم فيما بينهم وبين الدين من خلاف. فلم يكن لمذهبه الفلسفي من حدود غير العقيدة الدينية، وهي صحيحة عنده في جوهرها الأصيل لا خلاف بينها وبين القضايا العقلية في غير الظواهر والعروض»[٥]. وهو في كل ذلك لا يتقيد بمذهب فيلسوف ما أو منهج مدرسة محددة، بل يأخذ من كل اتجاه فكري ونسق فلسفي ما يوافقه. وهذا هو الطابع الذي اتخذته الفلسفة العربية الإسلامية على العموم[٦]. وقد ساعد ذلك على النظر إلى ابن سينا على انه «أعظم نتاج لاختمار الفكر الذي ولدته دراسة الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة»[٧].

ويبدو الوجه الأفلاطوني الحديث لدى ابن سينا في نظريته حول الصدور أو الفيض، التي كان أخذه بها تعبيراً عن تأثره بالفلسفة اليونانية من جهة، وهو من جهة ثانية دليل أكيد على حرصه الشديد على عقيدته الدينية وإيمانه بها، ومحاولته معالجة مشكلات صدور

---

(١) قارن: هنري سيروريا، فلسفة الفكر الإسلامي، القاهرة، دارالثقافة العربية للطباعة، ١٩٦١، ص ٩١.

(٢) قارن: أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي)، بغداد، مكتبة المثنى، عن طبعة الجمالي والخانجي، القاهرة، ١٣٢١ هـ، ج٣، ص ٦٠.

(٣) قارن: جواشون، فلسفة ابن سينا، م. س، ص ١٨٩ أنظر أيضاً: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤، ص ١٧٩.

(٤) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، م. س، ج ١، ص ٦٧.

(٥) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٤٦، ص ص ٨٧ - ٨٩.

(٦) عمر فروخ، الفارابيان (الفارابي وابن سينا)، بيروت، مطبعة الكشاف، ١٩٤٤، ص ٢٢.

(٧) ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ١٩٦١، ص ١٧٧.

الكثرة عن الواحد، والمادي عن المُتنزّه عن المادة، والعلاقة بين الماهية والوجود. وقد قادته تلك النظرية إلى صياغة نظامه أو نسقه الكوني[1]. وهكذا، بات قول ابن سينا بالفيض، محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، مع ملاحظة قرب هذه النظرية من وجهة النظر الإسلامية بعد أن جعلت وجود الكون نتاجاً لفيض كمال الذات الالهية[2]. وهذا الوجود «لا يصدر على سبيل القصد فتكون له غاية محددة، ولا على سبيل الطبع فيكون مكرها، بل على سبيل المعرفة والرضا»[3]. وعلى أساس هذه النظرية وفي إطار النسق الكوني السينوي، نجد أن ابن سينا يضع في كل مرتبة وجودية ثلاثة مكونات أو عناصر: عقل مُنظِّم، ونفس مُحرِّكة، وجرم متحرك[4]. وبنظرية الفيض هذه ارتبطت نظرية العقل الفعّال الذي يؤدي دور الوسيط بين العالم العلوي (عالم العقول والافلاك) والعالم السفلي (عالم المحسوسات والعناصر المادية)، أو بين الانسان والعالم السماوي والموجودات القدسية المفارقة. وبنظرية العقل الفعّال ارتبطت آراء ابن سينا في الوحي والنبوة والمعرفة[5].

لقد خالف ابن سينا كبار الفلاسفة وأعلامهم، فانتقد أفلاطون، وبيّن قلة جدواه فيما يصنعه ويضعه، مبيناً ان العلم في زمنه لم يكن ناضجاً، بل كان أوهاماً. كما تحدّث عن أرسطو ودوره الفلسفي. ورأى أنه إنما كان يتلقى الأوهام في زمانه فيزيد عليها بالتهذيب[6]. وانتقد المدرسة المشّائية ورفض الانسياق لما اعتاده متعلّمو الفلسفة اليونانية بفعل غفلتهم وقلّة فهمهم، مبيّناً أنه أكمل ما أراده المشاؤون وقصّروا فيه، وتجاوز عما تخبطوا فيه، مجاهراً بالمخالفة لهم فيما لا يمكن الصبر عليه، متغاضياً عن الكثير بعد أن غطاه بغطاء التغافل[7]. وانْ دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على جرأته الموضوعية، ونزعته إلى الاستقلال برأيه وعدم الأخذ بما انساق إليه غيره. فكان أول من تجرأ على مهاجمة المشّائية ونقدها[8].

لذلك، لم يكن النتاج الفلسفي السينوي شروحاً على النتاج الفلسفي اليوناني، بقدر

---

(١) بولخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦، ص ٢٦٦.

(٢) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، م. س، ج ٢، ص ٨.

(٣) عبده الحلو، ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، بيروت، بيت الحكمة، ط ٣، ١٩٧٨، ص ٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٥) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، القاهرة، دارالمعارف بمصر، ١٩٦٩، ص ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(٦) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٨، ص ٥٠، ص ص ٥٦ ـ ٥٧، ص ١١٤؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٣١٠.

(٧) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ص ١٩ ـ ٢٢.

(٨) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلو ـ مصرية، ط ٣، ١٩٦٨، ج ٢، ص ٢٦٨.

ما كان فلسفة سينوية صاغت كل ما وصل إليها، ويضمنه المصادر اليونانية، في مذهب فلسفي متسق أدخل الفلسفة العربية الإسلامية عهداً جديداً من الإبداع والتميّز، فكان وريثاً لمن سبقه بقدر ما هو ثمرة جهده وإبداعه الذاتي[1]. وحتى المنظومة الفلسفية الفارابية التي غذّت من أبرز وأهمّ المصادر السينوية، كانت فلسفة ابن سينا خروجاً عنها بقدر ما كانت امتداداً لها، إذ تبنّت هيكلها من جهة، واتجهت به غير الوجهة التي وضعها له الفارابي من جهة ثانية، بعد أن ركّزت على جوانب محدّدة منه وذهبت بها إلى أقصى مدى[2]. لذلك، ليس بمستغرب القول بأن ابن سينا هو «أكثر فلاسفة الإسلام استقلالاً»[3].

لم تكن الفلسفة عند ابن سينا غَرَضاً، أو غاية في حد ذاتها، بقدر ما كانت أداة هدفها «أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يُمكن الإنسان أن يقف عليه»[4]. وهي في الوقت ذاته متفقة مع الشريعة إذ رأى «أنه ليس شيء منهما يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يَدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع، إنما يضلّون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجبه، فإنها بريئة منهم»[5].

لقد امتزج الايمان عند ابن سينا بحب الفلسفة، فعمل على التوفيق بينهما، حتى كان من أبرز الموفقين، «لأن عمله في التوفيق، ربما كان أتمّ الأعمال في هذه الناحية على الإطلاق»[6].

هذا التوافق بين الدين والفلسفة لدى ابن سينا كان دافعه مصلحة الدين والفلسفة معاً، إذ رأى الخير في الجمع بينهما، لأن الفلسفة تعين الدين وقد جاء لتهذيب النفوس وتبصيرها بالخير، فكان في موقفه هذا مؤمناً أكثر منه متفلسفاً، ما دام هاجسه وديدنه الحرص على الدين وأركانه وغاياته، كما كان مُصلحاً يستهدف خير الناس وصلاحهم[7]. فلم يمنعه تفلسفه من تأكيد إيمانه الذي كان له دوره في جعل العلاقة بين الدين والفلسفة، أو الحكمة والشريعة، أو العقل والنقل، أحد أهم أركان نسقه الفلسفي، كما كانت دوماً في مجمل

---

(١) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية، م. س، ص ٦٣، ص ٧٠؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الرسالة الأضحوية، تحقيق وتعليق محمد سويسي، تونس، الجامعة التونسية، ١٩٧٥، (مقدمة المحقق) ص ١٣.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٤، ص ٤٤٨؛ انظر أيضاً: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، م. س، ص ٢١٧؛ عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، م. س.

(٣) يوحنا قمير، ابن سينا، بيروت، دار المشرق، ط ٢، ١٩٦٨، ج ٢، ص ٣٥.

(٤) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ المدخل، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي وآخرين، القاهرة، وزارة المعارف القومية، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٥٢، ص ١٢.

(٥) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، (رسالة في أقسام العلوم العقلية) ص ٩٤.

(٦) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، م. س، ص ٧؛ انظر أيضاً حول النزعة التوفيقية في فلسفة ابن سينا: حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

(٧) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، م. س.

النسق الفلسفي العربي الإسلامي. بل إن الأمر وصل به إلى القول إن «الشرع يتبع اثر العقل. فلما رأى الشارع ان العقل ألزم النفس الناطقة بالصلاة الحقيقية المجردة، وهي عرفان الله تعالى وعلمه، كلّفه الشارع صلاة على بدنه أثراً عن تلك الصلاة»[1].

على هذا الأساس نستطيع أن نفهم كيف أن بحث ابن سينا في المسائل الدينية كان في الوقت ذاته معالجة للمسائل الفلسفية وفق مضمون وتصور إسلاميين، كما هو الحال في بحثه المخصّص للنبوة، التي أقام رأيه فيها استناداً إلى نظريته في اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال (العقل العاشر) بلا واسطة، فيفيض هذا عليه صوراً معقولة يرتقي معها إلى مرتبة العقل الإنساني القدسي المؤهل للاتصال بالعقول المفارقة، وصولاً إلى العقل الأول فواجب الوجود بذاته سبحانه وتعالى.

لقد كان ابن سينا يفسر الديني بالفلسفي بقدر ما يضفي على الفلسفي طابعه وغاياته الدينية. وهو يزاوج بينهما حين يُبرز الطابع الحدسي للوحي الذي هو استعداد نفسي للاتصال بالمبادىء المفارقة من دون توسط أو حاجة لمنطق أو برهان. فالوحي إلهام، والإلهام حدس، والحدس علم أول مباشر بدون دليل أو معلم، وفيه يلتقي النظر بالوحي، والحكمة بالشريعة[2].

نخلص من كل ما تقدم إلى أن ابن سينا كان مخلصاً لإيمانه الديني، يُخضع له نظامه الكوني ونسقه الفلسفي ويضعهما في خدمته ويستخدمهما لتأكيده وتفسيره والدفاع عنه، بقدر ما كان مخلصاً لآرائه ونظرياته الفلسفية يُوافق معها معتقداته الدينية ويُفسرها أحياناً تفسيراً رمزياً نجده جلياً في تفسيراته لبعض سور القرآن الكريم[3].

إنه يتحدث عن الجمع بين الدين والفلسفة، مقدماً تصوّره لأسباب ذلك ودواعيه، مبيّناً أن الفلسفة أو الحكمة هي الطريق البرهاني للإيمان، الذي هو طريق واسلوب ايمان الخاصّة، مثلما أن الخطابة والأمثلة المعروفة المشهورة هي طريق الإيمان وأسلوبه لدى العامة، فيقول في ذلك مبرهناً على رأيه باستخدام الآيات القرآنية: «وقد نطق الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله فقال ﴿ادع إلى سبيل ربك﴾ أي الديانة الحقة، ﴿بالحكمة﴾ أي بالبرهان، وذلك ممن يحتمله، ﴿والموعظة

---

(1) ابن سينا، رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، «رسالة في مهية الصلوة»، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، مطبعة بريل، ١٨٨٩، ص ٣٦.

(2) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، م. س، ص ٧١؛ انظر أيضاً: جان جوليفيه، انتشار الفكر الفلسفي في علاقته بالإسلام حتى ابن سينا، ضمن: الإسلام والفلسفة والعلوم، أربع محاضرات عامة نظمتها اليونسكو، باريس، اليونسكو، ب. ط، ١٩٨٣، ص ص ٥١ ـ ١٥٥؛ علي حرب، التأويل والحقيقة، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٥، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(3) أبو العلا عفيفي، «الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا»، الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا الألفي ـ بغداد، م. س، ص ٤٠.

الحسنة﴾ أي الخطابة، وذلك لمن يقصر عنه، ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ أي بالمشهورات المحمودة»[1].

وهكذا يتضح عمق روح الإيمان عند ابن سينا، وأن إيمانه ذاك لم يكن أفلاطونياً كما تصوّر بعضهم[2]، بل كان إسلامياً تجلّى فيه الحرص على مبادىء وأصول العقيدة الإسلامية في أكثر من موضع، لعلّ أبرزها وأكثرها وضوحاً، طبيعة نسقه أو نظامه الكوني والفلسفي الذي اكتسب لديه خصائص دينية واضحة وتميّز بارتباطه بـ «واجب الوجود بذاته» سبحانه وتعالى، الصادر عنه والمرتقي إليه باستمرار. فقد كان الله تعالى مصدر النظام الكوني ومبتدأه ومنتهاه وفق التصور السينوي، وهو غايته ومقصده ومبتغاه في آخر الأمر.

إن ابتداء النظام الكوني كما يراه ابن سينا إنما يكون «من عند الأول لم يزل كل تالٍ منه [أدوَنُ] مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تُسمّى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً.. ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم بعدها يبتدي وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة.. فيكون أول الوجود فيها أخسّ ما فيه المادة ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم النباتات، وأفضلها الإنسان وبعده الحيوانات ثم النباتات»[3].

لقد قسّم ابن سينا الوجود تقسيماً ثلاثياً تصدر مكوّناته عن أصل إلهي[4]. فكان ذلك أحد أوجه تميّز فلسفته، بل والفلسفة العربية الإسلامية أيضاً، عن المنطق والنسق والتقسيم اليوناني ذي الطبيعة الثنائية. وهذا ما جعلنا «أمام بنيتين فكريتين لكل منهما منطلقها الخاص»[5]. كما كانت أبرز سمات النسق الفلسفي السينوي ارتباطه بالله سبباً لوجوده، إذ

---

(١) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ الخطابة، تحقيق محمد سيد سليم، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٤، ص ص ٢، ٦.

(٢) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، م. س، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٣٥؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٤؛ ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، الرسالة العرشية، حيدر آباد الدكن، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٥٤ هـ، ص ١٥.

(٤) ألبير نصري نادر، ابن سينا والنفس البشرية ـ نصوص؛ «رسالة ابن سينا في معرفة أحوال النفس الناطقة»، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٠، ص ٣٤؛ انظر أيضاً: جميل صليبا، «المدينة الفاضلة»، أعمال المهرجان الألفي ـ طهران، م. س، ج ٣، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، والذي أشار إلى ولع ابن سينا بهذا التقسيم الثلاثي، حتى إننا نجده لديه في أكثر من موضع، فالفيض يقتضي لديه أن يصدر عن كل عقل ثلاثة أشياء هي العقل والنفس والفلك، والموجودات عنده ثلاثة: الواجب بذاته والواجب بغيره والممكن بذاته، كما أن النفوس ثلاث والفضائل ثلاث.... إلخ.

(٥) محمد عابد الجابري، «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية»، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية (أعمال مهرجان الفارابي ـ بغداد) دار الحرية، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦، ص ٣٧٦.

يكون الله، أعلم العالم به، المدبّر له، المريد لكونه، فهو كله بتدبيره وتقديره وعلمه وإرادته[1]. في هذا النسق الكوني يرى ابن سينا «ان الله سبحانه وتعالى أراد أن ينتهي الخلق إلى أكمل نوع.. فميَّز من بين المخلوقات الإنسان ليكون الابتداء بالعقل والختم بالعاقل، فبدأ بأشرف الجواهر، وهو العقل، وختم على أشرف الموجودات، وهو العاقل، فغاية الخلق هو الإنسان لا غيره»[2].

وبتأكيده الواضح على العقل، أضاف الشيخ الرئيس إلى سمات نسقه الفلسفي سمة أخرى هي العقلانية، حين جعل العقل أساساً وسبباً لوجود النظام الكوني ومصدر تدبيره في أي من مستوييه الأرضي أو السماوي.

والنسق الفلسفي السينوي ومن ورائه نظامه الكوني يتصفان أيضاً بما يمكن تسميته بـ «الغائية الالهية». فكل ما فيهما مصدره ومرجعه إلى الله، خالق كل شيء، وأنه ما من خلق خلقه الله عبثاً لا لقصد أو غاية، إذ «إنه تعالى وضع كل أمر طبيعي لغرض، وإن وجود العالم وأجزائه على أكمل ما يُمكن، وإنه لا عيب فيه ولا معطل ولا شيء كائن من تلقاء نفسه»[3].

هذا التصوّر قاد ابن سينا إلى القول أيضاً بأن كل ما خلقه ويخلقه الله تعالى، إنما يكون لغاية ومنفعة وخير، إذ إن «جميع الأشياء الطبيعية ينساق في الكون إلى غاية وخير، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلاّ في الندرة، بل لها ترتيب حِكَميّ»[4].

لذلك، فهو يقول: «وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته، فتأمل حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنباتات وأن كل واحد كيف خلق. وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية»[5]. فخصائص الكائنات الحيّة وقدراتها، وفقاً لهذا التصور، لا تصدر عن علل تطورية طبيعية خارجة عن نطاق الإرادة الإلهية أو مقتضى العناية الربانية التي يُرجع إليها ابن سينا، لا إلى أي شيء آخر سواها، كل خلق ونشوء وتطور وارتقاء في الطبيعة وموجوداتها.

هنا يحيلنا ابن سينا إلى سمة جديدة من سمات فلسفته وخاصية من خصائص نظامه

---

(١) ابن سينا، «رسالة في القدر»، ضمن: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، م. س، ص ٢.

(٢) مجموع في الفلسفة والحكمة، «رسالة ابن سينا في أسرار الصلاة»، مخطوطة برقم ١٤٧٦٠، بغداد، دار صدام للمخطوطات.

(٣) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في الأجرام العلوية»، ص ٤٢.

(٤) ابن سينا، النجاة، م. س، ص ١٣٨؛ انظر أيضاً: ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها»، ص ٦١.

(٥) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

الكوني، وهي التفاؤلية، التي تجد تفسيرها وأوضح تجلياتها وتجسيداتها في فكرة العناية التي تعني لديه «. . أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام»[1]. لذلك، فهو يقول إنه يجب «أن يعلم ان العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، راضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية»[2]. وهو يقول عن العناية أيضاً إنها «هي علم الأول بالكل، وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير في الكل»[3].

ووفقاً لهذا التصور السينوي للنظام الكوني الصادر عن يد القدرة الإلهية، المحاط بعنايتها، بات بالإمكان أن نتحدث عن تفاؤلية ابن سينا ورؤيته الإيجابية للعالم الطبيعي والإنساني[4]. وهذه النزعة التفاؤلية تبدو أكثر جلاء ووضوحاً في تصوره لمسألة الخير والشر في الكون، إذ يميّز بين أمرين: **الأول** بين خيرية الأوضاع الإلهية وخيرية الأوضاع الدنيوية، ففي كل واحدة من الأوضاع الإلهية خيرية مأثورة، أما الأمور الخيرية الدنيوية ففيها ما ربما يضرّ بأمر آخر[5]؛ **والثاني** بين الخير والشر، إذ يرى ابن سينا، وبما يؤكد تفاؤليته، أن «الخير مقصود بالقصد الأول، والشر عارض بقصد ثانوي»[6]، وأن هذه الشرور «غير خالية عن حكمة تامة، بها يكون قوام العالم، ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور»[7]، وهو لا يُرجع هذه الشرور الى الله (تعالى)، بل إن منبع الشرور «بالإضافة إلى النفس الإنسانية هو الحيوانية والنباتية وعلائق البدن»[8]. أي أنه ينزّه الذات الإلهية عن

---

(١) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ١٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤١٥.

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، صححه وعلّق عليه وقدّم له سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧، ج ٣، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ج ٣، ٣٢٠؛ ابن سينا، التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، نسخة خطية، التعليقتان ٤٥٩ و٥٤٤.

(٤) البارون كارادوفو، ابن سينا، م. س، ص ص ٢٦٧ ـ ٢٧٣؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ١، (مقدمة ابراهيم مدكور) ص ٢٣.

(٥) ابن سينا، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، م. س، ج ٣، ص ٢٠٧.

(٦) ابن سينا وآخرون، جامع البدائع، الناشر محيي الدين صبري الكردي، مصر، مطبعة السعادة، ١٩١٧، «رسالة في تفسير المعوذة»، ص ٢٥؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٢٠٧؛ ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، م. س، «رسالة في سر القدر»، ص ٣.

(٧) ابن سينا، المصدر نفسه، «الرسالة العرشية»، ص ١٦

(٨) ابن سينا وآخرون، جامع البدائع، م. س، «رسالة في تفسير المعوذة»، ص ٢٩.

أن تكون مصدراً مباشراً للشرّ، على الرغم من نظرته الإيجابية المتفائلة للشر، لأنه يعدّه شرطاً لنظام العالم، إذ يقول: «ولولا أن هذا العالم مركّب مما يحدث فيه من الخيرات والشرور ويحصل من أهله الصلاح والفساد جميعاً، لما تمّ للعالم نظام. إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلاّ الصلاح المحض، لم يكن هذا العالم بل كان عالماً آخر، ولوجب أن يكون مركّباً بخلاف هذا التركيب، وكذلك لو كان لا يجري فيه إلاّ الفساد الصرف، لم يكن هذا العالم بل كان عالماً آخر فاسداً»[1]. لذلك فهو يرى أن الشر في العالم «أقلي» حسبما يصفه، وان الخير «أكثري»، وأن «وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير»[2]. فتغدو علاقة الارتباط والتلازم هذه بين الخير «الاكثري» والشر «الأقلي» في عالم الحسّ والفساد، منطوية على مسعى يرمي الى «ايجاد تعادل بين طرفين، بحيث لا وجود لشر محض أو خير محض، بل هو عالم يتصف بالغائية، ولذلك يُنعت بالخير، وليس الشر سوى انحراف عن هذا الطريق»[3].

إن تصور الشيخ الرئيس لفكرة العناية الإلهية، وارتباطها لديه برؤيته التفاؤلية حول موضوعتيْ الخير والشر في عالم الحس والفساد، قاده إلى تصوّر النظام الكوني في أكمل صورة، إذ يظهر لديه «..أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا قصور، ولا في أجزائه، وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض، وان الشر فيه ليس بمحض، بل هو لحكمة ومصلحة، وهو يتبع في جهة الخير»[4].

لقد حملت هذه النظرة التفاؤلية في طياتها، وعكست خاصية أخرى من خصائص الشخصية والفلسفة السينوية، هي الخاصية العملية الواقعية. فلم يكن ابن سينا فيلسوفاً مثالياً يحلم بعالم مليء بالخير، منزّه عن الشرور والآثام، بل قبل بالعالم القائم على علاّته، ورأى ان ما فيه من الخير أكثر مما فيه من الشر، وأن خيره مقصود ومطلوب لذاته، وأن شرّه طارىء عارض، وجعل الخير و الشر فيه من مقتضى العناية والتدبير الإلهي لهذا العالم الذي قال عنه إنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان»[5].

ويؤكد ابن سينا اهتمام العناية الإلهية بشؤون الإنسان ورعايتها له، حين يبيّن أن أحد أوجه أو مظاهر تلك العناية هو ما يراه الإنسان من الرؤية المبشّرة والمنذرة، فيقول عن ذلك: «..إن ههنا قوة شريفة، لها عناية بمصالح الإنسان، وهي التي تُري الإنسان الرؤية

---

(١) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، م. س، «رسالة ابن سينا في سر القدر»، ص ٣٠٣؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤١٨.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م، س، ج ٢، ص ص ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٣) جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، م. س، ص ٢٤٤.

(٤) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ٩٠.

(٥) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤١٧ ـ ٤٢١.

المبشّرة والمنذرة.. في الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب وفي الحال الذي يحتاج إليه، على حسب ما يعود إليه صلاحه، إما خاصةً له أو عامة له ولغيره»[1]. بل إن وجود تلك القوة الإلهية وعنايتها بالإنسان، بل وبالنظام الكوني، أمر يرى ابن سينا أن الناس تُجمع عليه وتتفق بشأنه، اذ «ليس في العالم فرقة من الناس لهم عقل ورويّة واعتبار، وحاصل عند البحث، إلاّ وهم يقضون على أن هذه القوة موجودة في هذا العالم ويعرفونها، ويعلمون أن نظام هذا العالم الكائن الفاسد، إنما هو بعنايتها بكلّية العالم وبكل ما رجع إلى صلاحه، العناية التامة بمقدار ما يُمكن، ولا يتوهم فوق تلك العناية دون ما توجد»[2].

إلا أن هذه العناية الإلهية الكلية تخصّ الإنسان دون بقية أجزاء العالم بعناية أكبر، ولذلك مسوّغاته الكامنة في خصائص النوع الإنساني، التي تميّزه عن الأنواع الأخرى وتُقدّمه عليها في رأي الشيخ الرئيس. وهو يبيّن تصوره في هذا الشأن حين يُذكّرنا بأن العناية الإلهية «.. وإنْ كانت عامة لجميع هذا العالم، وعنايتها تصل إلى جميع أجزائه بالسوية، فقسطها للناس أكثر، وعنايتها بالنوع الإنساني أكمل. أما أولاً، فلأن الإنسان أشرف أنواع هذا العالم وأنفَسُها، والعناية بالأشرف والأكرم إنما هي حسب نفاسته وشرافته؛ وأما ثانياً، فلأن الإنسان أحوج إلى السياسة والحفظ وعناية المدبر له من سائر أنواع الحيوان»[3].

تقودنا فكرة الشيخ الرئيس عن العناية الإلهية إلى نظرته المتميزة إلى الإنسان، والموقع المتقدم الذي يشغله في مجمل فلسفته ونظامه الكوني.. ذلك الموقع الذي يأتي إشغاله له نتيجة لعاملٍ ذي طبيعة مركّبة في رأي ابن سينا. ففي الوقت الذي يكون فيه كمال النوع الإنساني وشرفُهُ وكرامته الموجب والداعي الأول لعناية الله بالإنسان وتدبيره لشؤونه ورعايته لأمره ومصالحه، فإن الموجب والداعي الثاني لتلك العناية هو حاجة الإنسان لذلك التدبير وتلك الرعاية والعناية. ويكمن تفسير هذه الحاجة في أن أحوال النوع الإنساني «.. مختلفة، والآفات عليه ممكنة من الوجوه التي ليست لغيره مثل تلك الآفات.. ولأنه، أعني النوع الإنساني، محتاج إلى كثير من الكمالات التي لا يحتاج غيره إليها. فواجب إذاً أن تكون العناية من القوة الإلهية بالناس أكمل، وصرف الآفات عنه أكثر»[4].

وموقع الإنسان، المتميّز والمتقدّم في النسق الفلسفي السينوي، يفسره ويسوغه أن الله تعالى ـ كما يرى ابن سينا ـ «خصّ الإنسان بشرف الخطاب وألهَمَهُ بمُدافعة الخطأ ومُلازمة الصواب.. وجعل الإنسانية في عقد المخلوقات، فصارت فاضلة، وخاطب

---

(1) عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٨، «رسالة ابن سينا في تأويل الاحلام»، ص ٣٣٤.

(2) المرجع نفسه، ص ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(3) المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

البشرية فجعلها عاقلة، أبدع الافلاك، وخلق الأركان وأنشأ النبات، وكمل الحيوان ثم خص الإنسان من بينهم بشرف المنطق والفكر والبيان حتى كأنه خلق من فضالة الإنسان سائر الأكوان»[١]. هذا الشرف الذي حظي به الإنسان جعله «أشرف الموجودات في هذا العالم بحسب حدوث النفس الناطقة فيه»[٢]، أي أن تشريف الإنسان كان لما فيه من مزيّة العقل والتفكير التي ميّزته عن سائر المخلوقات ورفعته فوقها. إذ النفس الناطقة فيه لا تعني المتكلّمة فقط، بل وأيضاً النفس المدركة العاقلة، الفاعلة المنفعلة[٣]. لقد مضى ابن سينا بعيداً في تقدير العقل واحترامه والثقة به والركون إليه، حتى جعله مؤهلاً لإدراك قوانين العلوم النظرية والعملية وتحصيلها بالقوة العقلية ومن ثم استعمالها في الجزئيات بعد أن جعل مبادىء تلك العلوم مستفادةً من جهة الشريعة الإلهية، كما جعل من العقل أداة اختبار أساسية لمعرفة مدى صحة المعرفة، إذ رأى ان أي معرفة لا توزن في ميزان العقل، لا يُمكن أن تكون صحيحة وبالتالي فإنها ليست معرفة حقيقية[٤]. وهذا ما أكد وأبرز الطابع العقلي لنسقه الفلسفي بعد أن كان قد تأكد في نظامه الكوني.

لقد كان لابن سينا بذلك «مأثرة هائلة في إبراز دور العقل البشري وبناء صورة العالم التي يحتل فيها الإنسان مكاناً مهماً، بوصفه جزءاً مكوّناً من نشاط العقل الفعّال»[٥]. كما مضى مع العقل إلى آخر الطريق، محققاً لحظة الالتقاء بينه وبين الوحي من خلال التقاء الفلسفة مع الدين[٦]. ولهذا قال بسلطان العقل «.. حتى إنه يرى في العقل سبيلاً إلى الوصول إلى الملكوت»[٧]. كما كانت المعرفة والسعادة عنده عقليتين، ومقياسهما هو الإدراك العقلي وحده[٨]. واهتمام ابن سينا بالإنسان تابع للاهتمام الذي حظي به الإنسان في الفكر العربي الإسلامي، والمركز الذي شغله في نطاق ذلك الفكر[٩]. فقد رأى ان الله

(١) ابن سينا، رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، «رسالة في ماهية الصلاة»، م. س، ص ٢٨؛ انظر أيضاً: ابن سينا، المصدر نفسه، «رسالة في العشق»، ص ١٣.

(٢) ابن سينا، المصدر نفسه، «رسالة ابن سينا جواباً عن رسالة سعيد أبي الخير»، ص ٤٥؛ انظر أيضاً: علي زيعور، «ابن سينا، رسائل فلسفية»، مجلة العرفان، بيروت، العدد ٣، آب ١٩٦٨، «رسالة العرش».

(٣) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص ٣٢.

(٤) جماعة من الباحثين السوفييت، التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٧، دراسة الباحثة يفغينيا فرولوفا: «مشكلة المنهج في تراث ابن سينا»، ص ٣٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٦) فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، بيروت، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤، ص ١٠٧.

(٧) قدري طوقان، «مقام العقل عند ابن سينا»، أعمال المهرجان الألفي ـ طهران، م. س، ج ٣، ص ١٨٥.

(٨) أبو العلا عفيفي، «الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا»، الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا الألفي ـ بغداد، م. س، ص ٤٣٤.

(٩) انظر في موقع الإنسان في الفكر والحضارة العربية الإسلامية: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، بغداد، دار الحرية، ط ٢، ١٩٧٦، ص ص ٢٩ ـ ٣٢.

خصّ البشر «بخصائص من نعمه، وفضّلهم بها على كثير من خلقه، فجعلهم أحسن (الخلق)، وجعل طبائعهم أكمل الطبائع، وتركيبهم أعدل التركيب، ومعيشتهم أنعم المعاش، وسعيهم في منقلبهم أرد السعي إلى العقول الرضيّة التي أمدهم بها، والأحلام الراجحة التي أيدهم بفضلها، والآداب الحسنة التي ألبسهم جمالها، والأخلاق الكريمة التي زينهم بشرفها»[١]. وعلى هذا الأساس كان الإنسان في تصوّره «أشرف الموجودات في هذا العالم السفلي»[٢]، فجعله ذلك جديراً بأن يشغل المركز والبؤرة في اهتمامات الشيخ الرئيس ونتاجاته النظرية والعملية. فانصّبت نشاطاته وجهوده الفلسفية والطبية على الاعتناء بالإنسان ورعايته من خلال اهتمامه بأركان الوجود الإنساني (النفس) فلسفياً و (الجسد) طبياً والمجتمع (دينياً وسياسياً). ناهيك عن جهوده الأخرى، مفكّراً وعالماً وسياسياً، والتي كان الإنسان والسعي الدائم لتلمس سبل الوصول به إلى المعرفة ووضعه على طريق الحق والخير والكمال، هدفها وغايتها الأولى.

ولما كان الإنسان في رأي ابن سينا «جسماً ونفساً»، فقد أهتم بهما بالشكل الذي جعل فلسفته مرتكزة في جوانب أساسية منها على النفس الإنسانية، بالقدر عينه الذي كانت بحوثه ودراساته الطبية بحثاً وافياً وسعياً دؤوباً لصلاح الجسد الإنساني ورعايته[٣]، مما كان له الأثر الواضح في اكساب نتاجاته على الصعيدين سماتها الإنسانية الواضحة والبارزة، وجعل منه بالتالي فيلسوفاً سياسياً شغل بالمجتمع السياسي من زاويتين، هما: سعادة الفرد وسعادة المجتمع، باحثاً عن الوسائل الكفيلة بتحقيقهما[٤]. إلا أن ذلك كله لم يمنع الشيخ الرئيس من رؤية عجز الإنسان عن إدراك حقائق الأشياء، أو إدراكه لها في أحسن الأحوال بصورة جزئية، فكان ذلك سبباً في أن «. . يقع الخلاف في ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر»[٥]. وهذا يعني محدودية القدرات الإدراكية لدى الناس وخطل الاعتداد بها، اذ «. . الناس فيها متفاوتون، وقلّما يوجد منهم من يحيط بها»[٦]، فدعا الإنسان إلى تجاوز هذا النقص من خلال استكمال وجوده «في أن يعلم الحق لأجل نفسه، والخير لأجل العمل به واقتباسه. . وكان جلّ ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكتساب»[٧].

---

(١) لويس شيخو وآخرون، مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، القاهرة، دار العرب للبستاني، ط ٣، ١٩٨٥، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ٣.
(٢) علي زيعور، «ابن سينا، رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.
(٣) البير نصري نادر، ابن سينا والنفس البشرية، م. س، ص ١٥.
(٤) فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، م. س، ص ٢٧٩.
(٥) ابن سينا، التعليقات (بدوي)، م. س، ص ٣٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢ انظر أيضاً: ابن سينا، التعليقات (العبيدي)، م. س، التعليقة ٨٤٢.
(٧) ابن سينا، الشفاء / المنطق - المدخل، م. س، ص ١٦.

والإنسان عند ابن سينا فيه من العالَمَيْن الأسفل (عالم الفساد)، والأعلى (عالم البقاء والخير، عالم العقول، العالم المفارق). فإنْ غلب عليه الأول بات في زمرة البهائم[1]، وإنْ غلب عليه الثاني ارتقى واتجه نحو العالم الأعلى، فيحصل جوهره العقلي على كماله بعد ان يتمثّل فيه الحق الأول[2]. إلا أن ذلك ليس بالأمر الطبيعي أو مما يحصل بالصدفة والاتفاق، بل إنه «. . لا يتمّ إلاّ عن طريق الارادة والعقل»[3].

وهكذا تزداد السمة الاخلاقية وضوحاً ورسوخاً في فلسفة ابن سينا ونسقه الكوني، ورؤيته للحياة والإنسان. أما خير الإنسان وشره، فليس مما يوجد فيه بالطبع، لأنه يولد على الفطرة، وهذه تحمل استعدادات (مجرد استعدادات) للخير أو الشر، للفضيلة أو الرذيلة، تجعل ما استعدت له أسهل تقبلاً لديها، ولكن دون أن يكون ذلك الاستعداد في حد ذاته مما يمكن أن يُعدّ فضيلة أو رذيلة[4]. فإذا أضيفت العادة والاكتساب إلى ما استعدت له الفطرة الإنسانية، تمكّن ذلك الاستعداد (خيراً كان أو شراً) من الإنسان حتى يُوصف به. فاهتمام ابن سينا باكتساب الإنسان للصفات والأخلاق والطبائع والصنائع وتعلّمه لها بالاكتساب والاعتياد، والأخلاق إلى رأيه في طبيعة الفطرة والاستعدادات الإنسانية الأولية وأثر التعلّم والاعتياد فيها[5]. وهذا ما جعله ذا موقف إيجابي من الإنسان، فلا يحكم بخطيئته وشرّه بالطبع، بل يرى فيه إستعدادات تنمو أو تضمحل بالتعلم والتعود والاكتساب. ولا هو بالذي يستسلم للتفاؤل المفرط فيرى الإنسان خيراً على الاطلاق، بل يرى في الإنسان ما هو عليه حقاً من الخير والشر، الفضيلة والرذيلة في آن معاً. وحتى هذا الاختلاف في الاستعدادات الفطرية، وما يترتب عليها أو يضاف إليها من اختلافات في الأجناس والأنواع والأشخاص، لا يبدو في رأيه أمراً سيئاً أو سلبياً، لأن تلك الاختلافات لديه هي من «. . مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه، فإن أجناس الموجودات. . وأحوالها المختلفة عليها، كلها يقتضيها نظام الخير في الكل»[6].

وعلى أساس ما تقدّم تجد ابن سينا ينظر إلى الناس على انهم «مشتركون في أصل القدرة على القبح والحسن والفجور والعفة. إلاّ أن فيهم من يكون العفة عليه أسهل وطبعه أميل، فتلك السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق. . .»[7]. لذلك، فهو يرى في نظام

---

(١) ابن سينا، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، م. س، «رسالة في ماهية الصلاة»، ص ٤٠.

(٢) ابن سينا، الإرشادات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٢١٧.

(٣) فدري طوقان، «مقام العقل عند ابن سينا»، م. س، ص ١٨٧.

(٤) ابن سينا، «رسالة البر والإثم»، تحقيق علي زيعور ويولس شحادة، مجلة العرفان، بيروت، العدد ٩/ ١٠، آذار ـ شباط ١٩٧٠.

(٥) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في علم الأخلاق»، ص ١٣.

(٦) ابن سينا، التعليقات (العبيدي)، م. س، التعليقة رقم ١٧٦٦؛ التعليقات (بدوي)، م. س، ص ٤٦.

(٧) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «تفسير سورة الأعلى»، ص ٩٩.

العقاب والثواب فائدة في حفظ نظام الكل، «فإنه إنْ لم يتوقع المكافأة أو لم يخفْ المعاقبة على ظلمه وفعله الشر والقبيح لم يقلع عن فعله ولم يتزجر فلم يبق نظام الكل محفوظاً»[١].

إن قول ابن سينا بالعقل الإنساني وقدرته على الارتقاء نحو العالم الأعلى مفارقاً العالم الأسفل، عالم المادة والمحسوسات والفساد، يعني إثباته لقدرة الإنسان على اختيار أفعاله ومسؤولياته عنها. وهذا ما يؤكده أيضاً تصوّره لنظام العقاب والثواب وأهميتهما، وإلاّ فكيف لأحد أن يعاقب إنساناً لا قدرة له على اختيار أفعاله. ان عقلانية وعدالة وانتظام النسق الكوني السينوي، لا بد أن تنتج في محصلاتها النهائية تصوّراً ومفهوماً للإنسان، يراه حراً قادراً على اختيار أفعاله ومسؤولاً عنها. ولهذه الفكرة انعكاساتها الاجتماعية والسياسية التي شهدتها الحياة العربية الإسلامية، وخاصةً في عهد ظهور حركة الاعتزال وصمود مذهبها[٢].

إن تأكيد ابن سينا على العقل كان لا بد له من أن ينعكس بصيغة تأكيد على مسؤولية الفرد، القائمة على حريته في اختيار أفعاله ومسؤوليته عنها. فاكتسب نسقه الفلسفي نزعته الإنسانية التي استندت إلى تلك النزعة العقلانية التي سبق له أن أرسى قواعدها. كما أن القول بالعقل عند الفلاسفة وارتباطه بفكرتَيْ الحرية والمسؤولية التي أكدها عند ابن سينا مفهومه لمسألة العقاب والثواب، يُمكن ان يقودنا إلى القول بأن من يختار أفعاله بإرادته، يستأهل الثواب ويستحق العقاب لا بقضاء وقدر إلهيين بل بفعل اختياره هو لأفعاله أصلاً.

ويزداد الطابع الإنساني للفلسفة السينوية وضوحاً وتبلوراً في ظل نظرة الإكبار والاجلال التي نظرها ابن سينا للإنسان وما رآه فيه، إذ هو العالَم الأصغر مقابل العالَم الأكبر. فضلاً عن اهتمامه بسعادة الإنسان حين يبيّن له معناها وسبل الوصول إليها. كما ان تقديسه للعقل الإنساني وإيمانه بقدرته على الوصول إلى الحقيقة والاتصال بعالم العقول المفارقة كان هو الآخر دليلاً من أدلّة نزعته الإنسانية. أضاف إليه ودعمه نَفْيُهُ التكليف والإجبار على العباد بالأمر الإلهي، وجَعْلُهُ التكليف واجباً عقلياً يصل إليه الإنسان بعقله وإرادته واختياره، فكانت له بذلك مساهمته البارزة في حل مشكلة القدر حين جعل النظام الكوني مقدراً من الله تعالى منطوياً على الخير والشر في آن معاً، وجعل أفعال الخلق منسوبة إليهم. فدافع بذلك عن العدالة الإلهية وأثبت قدرة الإنسان على اختيار أفعاله ومسؤوليته عنها، تنزيهاً للذات الإلهية عن شرور تلك الأفعال وأخطائها[٣].

هذا الاهتمام السينوي بالإنسان تجلّى أيضاً في اهتمامه بموضوع النفس الإنسانية الذي نال من جهده وإبداعه أكثر من أي موضوع آخر في فلسفته، مستفيداً ممن سبقه، إسلاميين

---

(١) ابن سينا، التعليقات (بدوي)، م. س، ص ٤٧.

(٢) حسني زينة، العقل عند المعتزلة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧، ص ٩٢.

(٣) زهدي جار الله، «النزعة الإنسانية عند ابن سينا»، أعمال مهرجان ابن سينا ـ بغداد، م. س، ص ص ١٥٩ ـ ١٦٩.

ويونانيين، مضيفاً إليهم ومعدّلاً في آرائهم[١]. وهو يقسم النفس إلى أقسام ثلاثة: ناطقة وآلتها الدماغ، وغضبية وآلتها القلب، وبهيمية وآلتها الكبد. وبهذه القوى النفسية ترتبط فضائل الإنسان الثلاث (الحكمة والشجاعة والعفة) وفضيلة رابعة تجمعها هي العدالة[٢].

ويرى ابن سينا ان جوهر النفس الإنسانية يفتقر إلى الكمال، الذي لا يناله إلاّ بالكسب والطلب[٣]. وهو لا يرى كمال النفس الإنسانية كمالاً مادياً محسوساً، بل هو لديه كمال عقلي لأن كمال النفس الناطقة «أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدءاً من مبدأ الكل.. حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهد لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً في جوهره»[٤].

في اطار هذا النسق الفلسفي السينوي وخصائصه المتميزة، كان المنهج السائد والمهيمن مزيجاً من الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي المستندين إلى دعائم فلسفية تقوم على نظرة عقلية منطقية ورؤية حسية تجريبية[٥]. فلم يكن ابن سينا ليسلم إلاّ بالبرهان والاستدلال القياسي في المجال الفلسفي طريقاً يوصل الإنسان إلى دائرة العلوم اليقينية، وبالنزعة التجريبية العملية في الجانب الطبي والفيزيقي. وهو في إطار كل ذلك يدعو إلى اعتماد الملاحظة الدقيقة والتجربة المنظّمة[٦]. وإنْ كان يرى ان الاستنتاج «أوثق وأشرف»[٧] من الاستقراء، الا انه كان يؤكد ايضاً «ان العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات إلى استقراء الجزئيات فلا محالة انها تحتاج الحس الظاهر»[٨]. وهذا مما يسمح لنا بالقول بازدواجية المنهج عند ابن سينا. الذي يبدو انه أمر يجد جذوره في تلك الرؤية الإسلامية التي تقوم على الجمع والمزاوجة بين ركنَيْ النظر والعمل / النظرية والتطبيق / الفكر والممارسة / الروح والجسد / الله والخلق، في المنظور الإسلامي. وابن سينا في اطار هذا المنهج مفكّر

---

(١) محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٤٨، ص ١٧.

(٢) علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة في الاخلاق»، ص ٢٥٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، م. س، من كتاب الإنصاف لابن سينا، في تفسير اثولوجيا ارسطو، ص ٣٧.

(٤) ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٢٨.

(٥) بولخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، م. س، ص ٢٠.

(٦) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، وزارة التربية والتعليم، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٥٦، ص ص ٧٨ ـ ٧٩، ٩٦.

(٧) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٧٩.

(٨) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في إثبات النبوات»، ص ١٠٣، راجع أيضاً: ابن سينا، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، م. س، «رسالة في العشق»، ص ١٣؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ١، ص ٢٠٣.

محقق يرفض ان يتكلم في الامور «التي تبنى على تخمينات اقتناعية وليست من طرق القياسات العلمية»[١]. وهو حين يشرع في التأليف انما يبدأ بايضاح غايته التي يبينها لنا على أنها إيداع الكتاب «لُباب ما تحققناه من الاصول في العلوم الفلسفية المنسوبة الى الأقدمين، المبنية على النظر المرتب المحقق والأصول المستنبطة بالأفهام.. وتحريت أن اودعه أكثر الصناعة وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأصلها بايضاح الحقيقة بقدر الطاقة»[٢].

كما اتسم المنهج السينوي بطابعه العملي الذي أبرزه تأكيد ابن سينا على ان كمال النفس الإنسانية إنما يكون بالعلم والعمل معاً. وأن نقصها قائم إن نقص أي منهما[٣]، فضلاً عن تأكيده على الطابع العملي للشرائع بقوله: «إن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه»[٤]، مسلطاً بذلك الضوء على رؤيته للنشاطات الإنسانية فردياً وعائلياً واجتماعياً، إذ عدّها نشاطات محكومة بنص الشريعة مسترشدة بها. وتجلّت نزعته العملية أيضاً في الحلول الإيجابية التي طرحها للمشاكل الاجتماعية التي عرفها عصره ومجتمعه[٥]، واهتمامه بالجوانب العملية للمعارف الانسانية[٦]، وما قدّمه من جهد في مجال تقسيم العلوم والحكمة والعقول إلى نظرية وعملية وتركيزه على هذه الأخيرة وبحثه في مختلف جوانبها[٧].

لقد كان ابن سينا مفكّراً، أمتازت نتاجاته وأفكاره بالتنظيم وحسن الترتيب ودقة التصنيف[٨]. بل إنه عدّ الترتيب شرطاً لإنجاز الشيء لفعله فهو يقول: «فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب إذا زال عنه الترتيب لم يفعل فعله»[٩]. وانعكس هذا الموقف على اسلوبه الذي اتسم بعرضه المتصل المحكم الترتيب والتبويب للأفكار، وولعه بالتقسيمات العقلية، ووضعه للآراء والأحكام في أطراف متقابلة، فيناقشها منتهياً إلى هدفه المنشود[١٠]. وقد

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ١، ص ١٨٨.

(٢) ابن سينا، الشفاء / المنطق - المدخل، م. س، ص ٩.

(٣) ألبير نصري نادر، ابن سينا والنفس البشرية، م. س، «رسالة في معرفة أحوال النفس الناطقة»، ص ٣٣.

(٤) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص ١١٠.

(٥) محمد مهدي المسعودي، ابن سينا، م. س، ص ١٥؛ انظر أيضاً: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٢، ص ٥.

(٦) ابن سينا، الشفاء / المنطق - البرهان، م. س، ص ٥٤.

(٧) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ص ٨٣ - ٩٤.

(٨) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، م. س، ص ٦٥.

(٩) ابن سينا، الشفاء / المنطق - الشعر، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ص ٥٣ - ٥٤.

(١٠) ابن سينا، الشفاء / المنطق - المدخل، م. س، (مقدمة ابراهيم مدكور) ص ١٤.

To: www.al-mostafa.com

تجلّت هذه الخاصية التنظيمية الترتيبية في أسلوبه ومنهجه في تصوّر وتفسير النظام الكوني وفق نسق هرمي متراتب ومترابط الأجزاء والعلاقات[١]. بل إن نظامه الكوني ذا الخصائص الغائية العملية التفاؤلية، وجد نظيره الاجتماعي في تصوره لنظام المدينة وتراتب أجزائها ووظائفها. إذ أشار إلى هذا التصوّر الكلي تكويناً ووظيفة بقوله: «فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب.. إنما يفعل لانه كل ويكون الكل شيئاً محفوظاً بالأجزاء، ولا يكون كلاً عندما لا يكون الجزء الذي للكل»[٢]. ويبدو ان بالإمكان الزعم بأن هذا التصوّر يُمثّل بدايات مفهوم بنيوي ينظر إلى أداء الأشياء (البنيات) لافعالها(وظائفها) بوصفها كلاً تَنْتُجُ وظائفه عن تفاعل أجزائه وعلاقاتها.

علم السياسة

وموقعه في النسق الفلسفي السينوي

لم تكن جهود ابن سينا في مجال تقسيم العلوم، فريدة من نوعها أو غير مسبوقة بمثيلها. فمن قبله شهد النتاج العلمي والتراث الفكري والفلسفي للحضارة العربية الإسلامية جهوداً متميّزة في هذا المجال، كان من روادها الكندي والفارابي واخوان الصفا والخوارزمي[*]. وقد كانت تلك النتاجات ذات صلة واضحة بتقسيمات العلوم عند أفلاطون وأرسطو[٣]، إذ عولج هذا الموضوع لأول مرة في النظام الفلسفي عند أفلاطون[٤]، وتابعه أرسطو فيه حتى أصبح تصنيفه إرثاً مشتركاً لتصانيف العلوم في التراث الفكري العربي الإسلامي[٥].

فقد قسّم الكندي العلوم إلى قسمين: علوم إنسانية وعلوم دينية؛ ثم قسّم العلوم الإنسانية إلى نوعين: علم هو آلة، وعلم مطلوب لذاته؛ وقسّم هذا الأخير إلى علمين: نظري وعملي، جاعلاً الفرق بينهما كامناً في مدى ثبات الموضوع وتجريده. ويبدو واضحاً في هذا التقسيم مدى حرص الكندي على تحقيق التوازن والارتباط بين الشريعة والحكمة

---

(١) بولخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، م. س، ص ٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ الشعر، م. س، ص ص ٥٣ ـ ٥٤.

(*) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (صاحب كتاب مفاتيح العلوم)، وهو غير الخوارزمي الرياضي صاحب علم الجبر والمقابلة؛ انظر كتابه: مفاتيح العلوم، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٢ هـ.

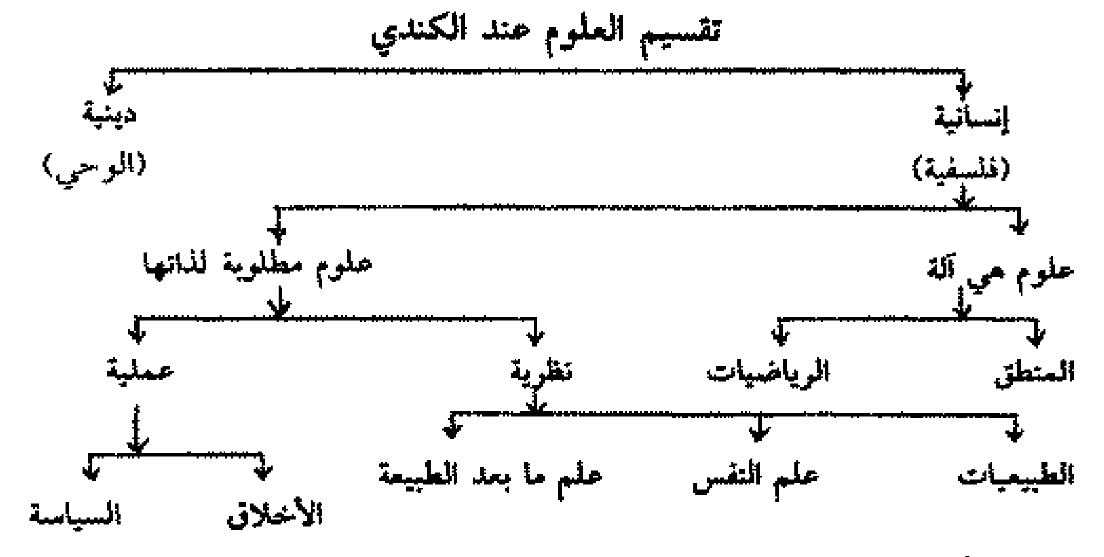
(٣) حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م. س، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٤) محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون»، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد التاسع، العدد الأول، ١٩٧٨. ص ٩٨.

(٥) محمد وقيدي، «المبادىء المعرفية والخلفيات الفلسفية للتصنيفات العربية الإسلامية للعلوم»، مجلة دراسات عربية، بيروت، السنة ١٨، العدد ٥، آذار/ مارس ١٩٨٢، ص ٧٢.

(الدين والفلسفة) حتى في اسلوب تقسيمه للعلوم إلى إنسانية (فلسفية) ودينية. لذلك يبدو بالامكان الأخذ بالرأي القائل: «إن الإسلام هو الذي حمل الكندي على إضافة العلم الذي ينال بالوحي إلى جدول العلوم لئلا تبدو الفلسفة غريبةً على المجتمع الإسلامي، وإنّ فرز العلوم الدينية باعتبارها ترتكز على مسلمات والطريق النقلي»[1].

تقسيم العلوم عند الكندي



إلاّ أن ما يُلاحظ في تقسيم الكندي للعلوم هو عزوفه عن التفصيل بشأن العلوم العملية وأقسامها، وإشارته إليها بشكل مجمل[2]، مما يجعل مساهمته في هذا الجانب محدودة وغير أساسية.

أما الفارابي فهو «المفكّر الإسلامي الأول الذي عنى بدراسة تصنيفات العلوم»[3]، وإذ ابتدأ بحثه في هذا المجال بتحديد مقاصد عملية لجهده ذاك، رأى أنها تُساعد الإنسان على معرفة ما يقدم عليه وفائدته منه، جاعلاً مقصد كتابه في إحصاء العلوم وغايته، ان يُمكن الإنسان من المقايسة والمفاضلة بين العلوم ليعرف ايها أفضل وأنفع وأتقن وأوثق وأقوى ليقدم عليه، فضلاً عن مقاصد وغايات أخرى عديدة ومختلفة[4]. وهذا ما أضفى على

---

(١) حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م. س ص ص ٢٠٩؛ انظر أيضاً: محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم...»، م. س، ص ٩٩. وهو يرى ان إقرار قسم خاص بالعلوم النقلية (الشرعية) يعدّ اختلافاً جوهرياً ميز بين تصنيفات العلوم عند قدماء اليونان وتصنيفاتها عند المفكرين المسلمين. انظر أيضاً. اسماعيل حقي الأزميري، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، بغداد، مطبعة أسعد، ١٩٦٣، ص ص ١٠٣ - ١٠٤، وهو يجعل العلم السياسي في قسم العلوم العملية يشتمل على تدبير المدن وتدبير المنزل.

(٢) محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم...»، م. س، ص ١٠٠.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٤) الفارابي، إحصاء العلوم، حققه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الانجلو - مصرية، ط ٣، ١٩٦٨، ص ص ٥٣ - ٥٥.

إحصاء الفارابي للعلوم سمة عملية واضحة. وكتابه وإن كان «احصاء للعلوم» كما أسماه هو، فإنه ينطوي على تقسيم لتلك العلوم وتحديد لأجزائها ومنافعها. وهو في كتابه ذاك، كما كان في كتابه التنبيه على سبيل السعادة[1]، يقسم العلوم إلى علوم نظرية من شانها أن تعلّم فقط وبها تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها؛ وعلوم عملية وفلسفة مدنية تحصل بها معرفة الأشياء التي من شأنها ان تفعل والقوة على فعل الجميل منها. وبكل من هذين القسمين ربط جملة صناعات تحوزه[2].

ويجد تأكيد الفارابي على موضوعة «فعل الأشياء الجميلة»، تفسيره ومسوّغه في نظرته إلى المقاصد الإنسانية إذ هي عنده تدور حول «اللذيذ والنافع والجميل»، وان مقصود الصنائع إما جميل وإما نافع، مبيّناً ان الصناعة التي مقصودها الجميل هي الفلسفة، وتُسمّى الحكمة الإنسانية على الاطلاق. ولما كان الجميل صنفين، صنفاً هو علم فقط، وصنفاً هو علم وعمل، انقسمت صناعة الفلسفة وفقاً لذلك إلى فلسفة نظرية وفلسفة عملية وفلسفة مدنية.

أما الصناعات التي مقصودها النافع، فليس منها شيء يسمّى حكمة لكنها ربما سُميّت كذلك تشبيهاً بالفلسفة[3].

وتشمل العلوم العملية والفلسفة المدنية عند الفارابي:

- علم الأخلاق والأفعال الجميلة للفرد؛
- علم الأشياء الجميلة لأهل المدن، وتُسمّى الفلسفة السياسية أو علم السياسة.

وهو في موضع آخر يقسّم العلوم المطلوبة لذاتها إلى علوم فلسفية وعلوم شرعية، ويصنّف العلوم الفلسفية إلى علوم نظرية وعلم مدني، ليجعل هذا الأخير مقسّماً إلى أخلاق وسياسة. أما العلوم الشرعية فيقسّمها إلى فقه وعلم كلام[4].

وحين يجعل الفارابي علمَيْ الفقه والكلام جزءاً من العلوم العملية، إلى جانب الأخلاق والسياسة، فإن ذلك يجري تفسيره على أنه إحدى نتائج محاولته الرامية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وسعيه للربط بينهما، بوصف ذلك المسعى التوفيقي من السمات المميّزة للفلسفة الفارابية[5].

---

(١) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدّم له وعلّق عليه جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ط ١، ١٩٨٥.

(٢) عبد الوهاب ملاّ، «الفارابي، تحصيل السعادة»، مجلة فكر وفن، العدد المزدوج ٢٩ ـ ٣٠، العام ١٤ (١٩٧٧)، ص ٢٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، م. س؛ انظر أيضاً: الفارابي، إحصاء العلوم، (من مقدمة المحقق) ص ص ١٤ ـ ١٧؛ لويس غرديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٧، ج ١، ص ١٩٢.

(٥) لويس غرديه، «التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي»، أعمال مهرجان الفارابي ـ بغداد، ١٩٧٥ ص ١٢٩؛ انظر أيضاً: محمد وقيدي، «المبادىء المعرفية والخلفيات الفلسفية...»، م. س، ص ٨٢.

والفارابي وإنْ كان يرى تفاوت العلوم بفضائلها تبعاً لشرف موضوعها، واستقصائها للبراهين، وعظم جدواها[1]، إلاّ انه لم يأخذ بهذه الفروق عند إحصائه للعلوم، فاعتمد التقسيم آنف الذكر مرة، وهو في مرة أخرى يقسّم العلوم إلى:

- علوم إلهية؛
- علوم طبيعية؛
- علوم منطقية؛
- علوم رياضية؛
- علوم سياسية[2].

كما صنف الفلسفة إلى أربعة أجزاء هي:

- علم التعاليم (الرياضيات)؛
- العلم الطبيعي؛
- العلم الإلهي؛
- العلم المدني.

وبيّن ان العلم المدني «يشتمل على النظر في السعادة بالحقيقة وفي الأشياء التي إذا استعملت في المدن نال أهلها السعادة بالحقيقة ويعرف الأشياء التي إذا استعملت في المدن عدلت بأهلها عن السعادة»[3]، وهو يسمّي هذا العلم ايضاً «الفلسفة المدنية»[4]. وفي كلتا الحالتين، يتحدث الفارابي عن «مبحث السعادة» الذي يعدّه غاية العلوم العملية ومبتغاها، والذي هو جوهر العلوم العملية وموضوعها عند أرسطو[5]. ألاّ ان الفارابي يجعل تصنيفاته لتلك العلوم مقتصرة على علمَيْ الأخلاق والسياسة المدنية، في الوقت الذي كان تصنيفها لدى أرسطو ثلاثياً يشتمل، إضافة إلى العلمين السابقين، على علم تدبير المنزل. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن الفارابي في **احصاء العلوم**، وبعد ان جعل الفقه علماً قائماً بذاته، لم يبحث في الأخلاق أو السياسة، فكأنه «أراد أن يترك المجال لتدخل الفكر الإسلامي في تكوين العلم المدني وإعطائه صبغة إسلامية، أو تقريبه من الشريعة»[6]. وعلى

(١) الفارابي، الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، حققه ونشره فريدريك ديتريصي، ليدن، ١٨٨٩، «نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم»، ص ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه، «رسالة الجمع بين رأي الحكيمين»، ص ٢.

(٣) عثمان أمين، نصوص فلسفية مهداة إلى ابراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، «نص كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، تحقيق وتقديم عمار الطالبي، ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٤) الفارابي، إحصاء العلوم، م. س، ص ١٢٧.

(٥) محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم...» م. س، ص ١٠٦.

(٦) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

الرغم من ذلك، يبقى الفارابي من أكثر فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية اهتماماً بالشأن السياسي وبحثاً فيه. لذلك، فإن بالإمكان النظر إليه بوصفه رائد الفلسفة السياسية العربية الإسلامية[1]. يؤيد ذلك ما ذهب إليه البعض من «أن الجزء الرئيسي والمحوري في فلسفة الفارابي وأكثر فروعها أصالة هو السياسة»[2]، وتأكيد غيرهم على هيمنة نظريته السياسية على فكره لدرجة ان باقي دراساته الفلسفية، في رأيهم، تتبعها وتخضع لها[3].

ويستخدم «المعلم الثاني» مصطلحات عديدة للإشارة إلى علم السياسة، فيقول عنها إنها «فلسفة مدنية»، و«فلسفة عملية»، و«علم مدني»، و«علم إنساني».

وهو يُعرِّف هذا العلم (الإنساني، المدني) بانه «علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما أعد له بالفطرة»[4]. أما الفلسفة المدنية، فيرى أنها «. . تعطي فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه، القوانين الكلّية، وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت، وكيف وبأي شيء وبكم شيء تقدر»[5]. وفي تعريف آخر للعلم المدني، يذكر عنه أنه «. . يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه. . والوجه في حفظها عليها، ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. . . ويبيّن ان تلك ليست تأتي إلاّ برياسة. . وان تلك الرياسة لا تتأتى إلاّ بمهنة ومَلَكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسمّيها. والسياسة هي فعل هذه المهنة»[6]. وبذلك يتضح بجلاء أن هذا العلم يدور لديه حول سياسة الخلق وتدبيرهم وإدارة شؤونهم بما يكفل لهم سعادة الدارين التي لا تتأدى إليهم إلاّ من خلال فضائلهم وأخلاقهم وسجاياهم التي تحقّق لهم تلك الفضائل.

---

(١) فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، م. س، ص ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، م. س، ص ٨، نقلاً عن: H. Laoust, *Les Schismes dans L'Islam*, Paris, Payot, 1965, p. 159.

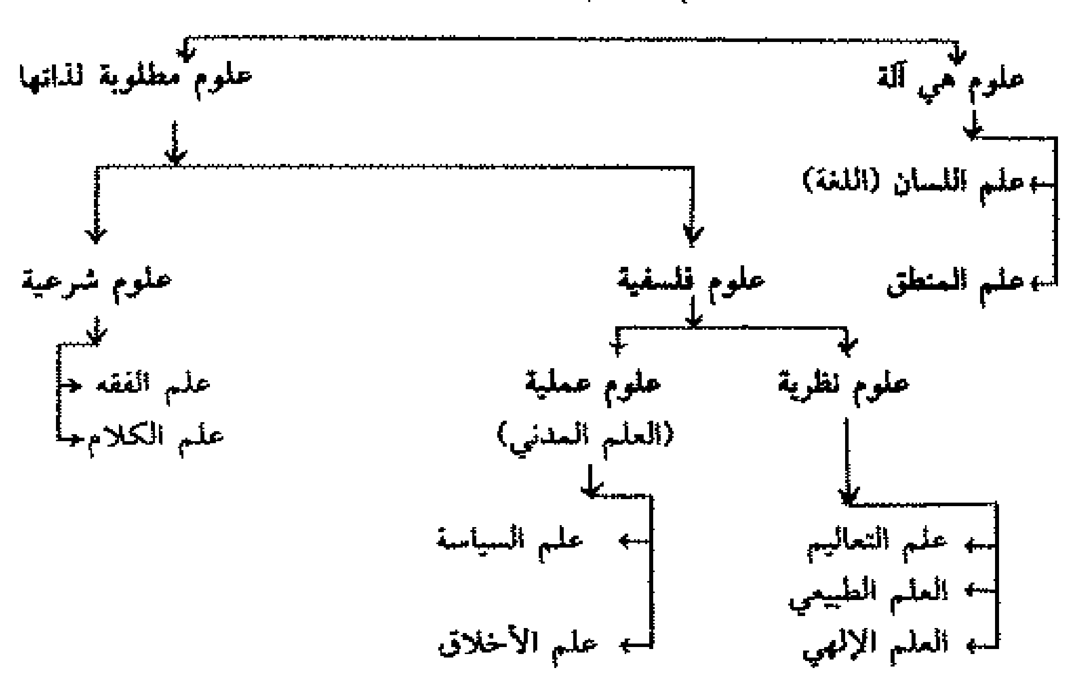
(٣) P. Krauss, in: *R. E. I*, 1935, IV, pp. 226 - 227، نقلاً عن عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، م. س، ص ٨.

(٤) الفارابي، تحصيل السعادة، م. س، ص ٦٣.

(٥) الفارابي، إحصاء العلوم، م. س، ص ١٢٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

تقسيم العلوم عند الفارابي[١]



أما أبو عبد الله محمد الخوارزمي صاحب كتاب مفاتيح العلوم، فيقسم العلوم إلى:

- علوم شريعة؛
- علوم أعاجم (من الإغريق وغيرهم)، وهي الفلسفة[٢].

ويقسّم الخوارزمي علوم الأعاجم (الفلسفة) إلى: علوم نظرية وعلوم عملية، جاعلاً الجزء العملي منها مشتملاً على علوم ثلاثة: هي:

- علم السياسة الفردية، وهو علم الأخلاق؛
- علم السياسة المنزلية، وهو علم تدبير المنزل؛
- علم السياسة المدنية والأمة والمُلك[٣].

ويتخذ هذا التقسيم شكل المخطط التالي:

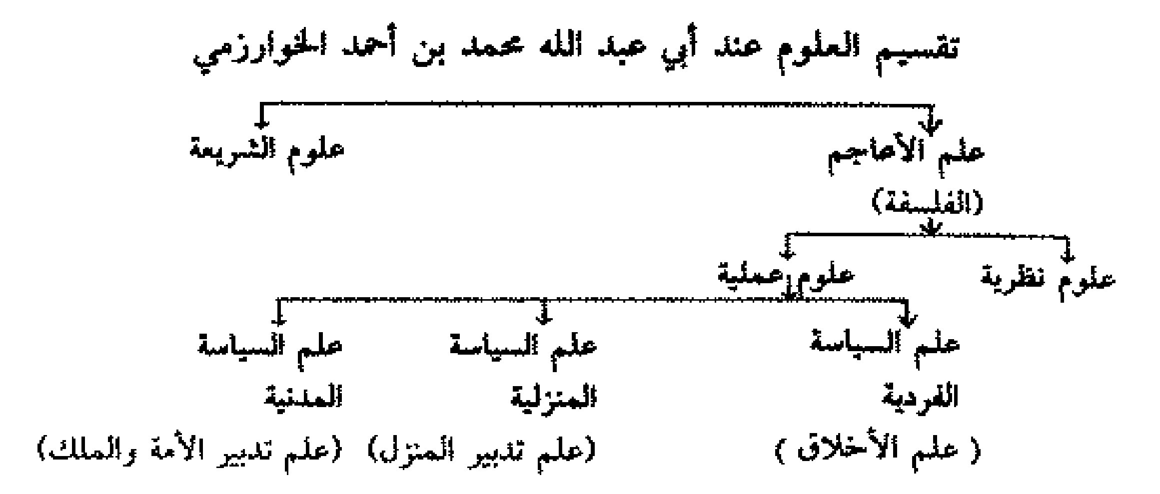
---

(١) انظر في هذا التقسيم: حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م. س، ص ٢١٧.

(٢) أبو بكر الخوارزمي، مفاتيح العلوم، م. س، ص ٤، ص ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٠. ولكنه لايفرز لها باباً منفرداً في كتابه لأنها مشهورة بين الخاصة والعامة. انظر أيضاً: لويس غرديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، م. س، ج ١، ص ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

تقسيم العلوم عند أبي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي



ويقترب إخوان الصفا في تقسيمهم للعلوم من تقسيم الكندي، إذ هم يقسّمون العلوم إلى إنسانية عقلية نظرية، ودينية شرعية خبرية، مع دقة أكبر في التفاصيل عندما يبدأون بذكر العلوم الجزئية أو الفرعية. وعلى الرغم من دقة تقسيمهم ذاك، إلا اننا لا نجد أياً من رسائلهم مكرّسة لهذا الغرض، بل جعلوا آراءهم بشأنها موزعة على أكثر من موضع فيها. وهم يجعلون العلوم النظرية مقسّمة إلى: [١]

- علوم ادابية (ويسمونها أيضاً الرياضية)؛
- علوم شرعية وضعية؛
- علوم فلسفية حقيقية.

وهذه الأخير يقسّمونها بشكلٍ يُشابه التقسيم الذي اعتمده الفارابي في رسالته في الجمع بين رأي الحكيمين، إلى:

- علوم الهية؛
- علوم طبيعية؛
- علوم منطقية؛
- علوم رياضية.

فجعلوا ما رآه الفارابي عِلماً خامساً هو «علم السياسة»، جزءاً من خمسة أجزاء ضمن العلوم الإلهية التي قسّموها إلى:

- علم السياسة؛
- علم المعاد؛
- علم النفسيات؛

---

(١) انظر في ذلك: حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م. س، ص ٢١٧ وما بعدها؛ محمد وقيدي، «المبادىء المعرفية والخلفيات الفلسفية...»، م. س، ص ص ٨٤ ـ ٨٨.

- علم الروحانيات؛
- علم الباريء.

ويمكن القول إن أكثر تقسيمات السياسة تفصيلاً ودقة كانت قد ظهرت عند إخوان الصفا الذين رأوا أنها تتفرع إلى:[1]

- سياسة نبوية؛
- سياسة ملوكية؛
- سياسة عامية؛
- سياسة خاصية؛
- سياسة ذاتية.

ويتخذ تقسيم إخوان الصفا للعلوم شكل المخطط أدناه[2]:

تقسيم العلوم عند إخوان الصفا

- علوم خبرية (أو علوم شرعية سماوية)
- علوم نظرية
  - علوم أدابية
    - قراءة وكتابة
    - نحو ولغة
    - حساب ومعاملات
    - شعر وعروض
    - زجر وفال
    - حرف وصنائع
    - تجارة
    - حرث ونسل
    - سير وأخبار
  - علوم شرعية وضعية
    - تنزيل
    - تأويل
    - مواعظ وتصوف
    - روايات وحديث
    - فقه وأحكام
    - منامات
  - علوم فلسفية حقيقية
    - رياضيات
    - منطقيات
    - طبيعيات
    - إلهيات
      - الباريء
      - الروحانيات
      - النفسيات
      - المعاد
      - السياسة
        - النبوية
        - الملوكية
        - العامية
        - الخاصية
        - الذاتية

(١) محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م. س، ص ٢١٧ وما بعدها.

وعلم السياسة عند إخوان الصفا أشرف العلوم لأنهم جعلوا غايته «صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتمّ الغايات»[1]. لذلك كانت أخطر الأعمال وأجلّها لديهم «معرفة السياسة الدينية والدنيوية»[2]. وهم في تقسيمهم آنف الذكر، يخصّون السياسة النبوية بمعرفة وضع النواميس المُرضية، والسُنن الزكية، وسياسة النفوس البشرية، وهي لديهم السياسة الأعلى منزلة والأسنى درجة[3].

أما السياسة الملوكية، فذات طبيعة تنفيذية إجرائية، إذ تضطلع بمهمات حفظ الشريعة وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وإحياء السُنة، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكفّ الأشرار، ونصرة الأخيار[4].

ويجعلون السياسة العامية متحققّة بـ «الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان والمدن، ورياسة الدهاقين على أهل القرى، ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها»[5].

وترتبط لديهم السياسة الخاصية بـ «معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعشرته مع جيرانه وصحبته مع إخوانه وقضاء حقوقهم وتفقد أسبابهم»[6].

أما السياسة الذاتية فتختصّ لديهم بمعرفة الإنسان بسياسته لنفسه، وتفقّده لأخلاقه وشيمه وأفعاله وأقواله، والنظر في جميع أموره[7].

هذا التقسيم الدقيق للعلم السياسي نجد شبيهاً له في تقسيمات الفارابي وابن سينا الواردة في «رسالتيهما في السياسة» وإنْ لم يبلغا دقة التقسيم الوارد عند اخوان الصفا، لكنهما زادا عليه في التفاصيل التي بحثا فيها وتعرضا لجزئياتها، مع اختلاف أساسي بين الفارابي واخوان الصفا، إذ يجعل هؤلاء علم السياسة بفروعه المختلفة ضمن العلم الإلهي، أما الفارابي (وتابَعَهُ في ذلك ابن سينا) فقد جعل نظيره (العلم المدني) علماً مستقلاً ضمن العلوم العملية[8].

أما تقسيم ابن سينا للعلوم فقد اتخذ أشكالاً لم تعكس، وإنْ تعددت، اختلافات جوهرية بين تقسيم وآخر. وهو ابتداءً يرى ان العلوم مشتركة في منفعة واحدة «هي تحصيل

---

(١) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، م. س، ج ١، ص ٣١٤.
(٢) اخوان الصفا، الرسالة الجامعة، م. س، ج ١، ص ٣٩٧.
(٣) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، م. س، ج ١، ص ٢٧٣؛ ج ٤، ص ١٢٨.
(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.
(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٤.
(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٤.
(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٤؛ ج ٣، ص ٤٨.
(٨) انظر: محمد وقيدي، «المبادىء المعرفية والخلفيات الفلسفية»...، م. س، ص ٨٩.

كمال النفس الإنسانية بالفعل، مهيئة إياها للسعادة الأخروية»[1]. ويبدو هذا النص ذا أهمية خاصة في تجديد الموقف الفلسفي والعقائدي لابن سينا، إذ بدلالته نستطيع القول إنه بجعله السعادة الأخروية غاية وفائدة كل علم، أثبت الطابع الديني، الإلهي، لعموم نسقه الفلسفي ولنظامه ورؤيته الكونية، ولكل مسعى وجهد إنساني. وهو يعود إلى تأكيد رأيه هذا حين يجعل غايته من إيراد العلم العملي والتعريف بأقسامه، أن يذكر منه «القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة»[2]. ويجد تأكيده على العلم العملي وربطه بطلب الإنسان للنجاة، تفسيره ومسوّغه في كونه يعتقد أن «السعادة الحقيقية لا تتم إلا باصلاح الجزء العملي من النفس»[3].

ولكن الملاحظ أن تقسيمات العلوم تبدو أوضح في معالمها وأدقّ في تفصيلاتها عند ابن سينا[4]، منها عند بقية الفلاسفة والمفكّرين. فهو يمثّل أحد أبرز قمم التيار الفلسفي العربي الإسلامي وأنضج محصلاته واتجاهاته، وهذا ما كان في آن معاً، سبباً ونتيجة لأخذه عن سابقيه وتعديله لآرائهم وإضافته الكثير إليها. ويتخذ تقسيم العلوم عند ابن سينا ثلاثة محاور أساسية، يتمثّل المحور الأول في تقسيمه لها تقسيماً زمنياً. أما المحور الثاني فيظهر في تقسيمه الشمولي للعلوم. وفي المحور الثالث فانه يقسم العلوم على أساس موضوعاتها.

وهو وفقاً للمحور الأول يقسّم العلوم إلى:[5]

- علوم تجري أحكامها أبد الدهر (دائمة)؛
- علوم تجري أحكامها فترة من الزمن ثم تسقط (مؤقتة).

وعلى أساس المحور الثاني يقسّم العلوم إلى:[6]

- علوم كلية؛
- علوم جزئية.

وفي إطار تقسيمه للمحور الأول، فانه يقسّم العلوم الدائمة، التي هي لديه الأولى باسم الحكمة، إلى أصول وفروع. الفروع كالطب والفلاحة والتنجيم وما شابهها، أما

---

(1) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ١، ص ١٧.
(2) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ٢٨.
(3) ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣١؛ انظر أيضاً: ابن سينا، «مجموع في الفلسفة والحكمة»، مخطوطة رقم ١٤٧٦٠، م. س، «رسالة في أحوال النفس».
(4) انظر: حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م. س، ص ٢١٦؛ محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم...»، م. س، ص ص ١٠٩ - ١١٢؛ محمد وقيدي، «المبادىء المعرفية والخلفيات الفلسفية...»، م. س، ص ص ٩٣ - ٩٨.
(5) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص٢٣.
(6) ابن سينا، الشفاء / المنطق - البرهان، م. س، ص ١٣٢؛ انظر يضاً: ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في الاجرام العلوية»، ص ٤١.

الأصول فيقسمها إلى:

- علوم هي آلة، المنطق؛
- علوم مطلوبة لذاتها.

ويقسّم هذه الأخيرة إلى:

- علم نظري: يسعى إلى معرفة الحق وغايته تزكية النفس بالمعرفة؛
- علم عملي: يسعى إلى تدبير الخير وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية[(١)].

أما المحور الثالث الذي يقسّم فيه ابن سينا العلوم تبعاً لموضوعاتها، فإنه إنما يدور تحديداً حول تقسيم العلمين النظري والعملي، والذي يتخذ صيغتين، يقسم العلوم النظرية والعملية تبعاً للأولى منهما ثلاثياً إلى[(٢)]:

علوم نظرية تشمل:	و	علوم عملية تشمل:
- العلم الطبيعي؛		- علم الأخلاق؛
- العلم الرياضي؛		- علم تدبيرالمنزل؛
- العلم الالهي.		- علم تدبير المدينة.

ثم يعود ليقسّمها وفقاً للصيغة الثانية رباعياً إلى:[(٣)]

علوم نظرية تشمل:	و	علوم عملية تشمل:
- العلم الطبيعي؛		- علم الأخلاق؛
- العلم الرياضي؛		- علم تدبير المنزل؛
- العلم الإلهي؛		- علم تدبير المدينة؛
- العلم الكلّي.		- علم الصناعة الشارعة[(*)].

---

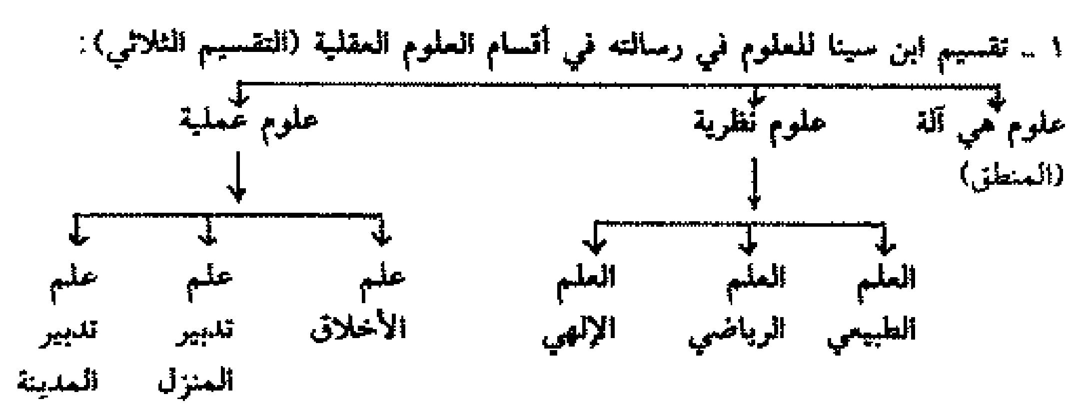
(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ١، ص ٣؛ انظر أيضاً: ابن سينا، عيون الحكمة، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٨٠، ص ١٦؛ ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص ١١١ و«رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ص ٨٣ ـ ٨٦؛ ابن سينا، «مجموع يحتوي على عدة رسائل»، مخطوطة رقم ٣٦٥٠٤، بغداد، دار صدام للمخطوطات، «رسالة المقربات»، ورقة ٥٣ وما بعدها. انظر نص مخطوطة هذه الرسالة في ملحق هذا الكتاب، إذ لم يسبق تحقيقها أو نشرها من قبل.

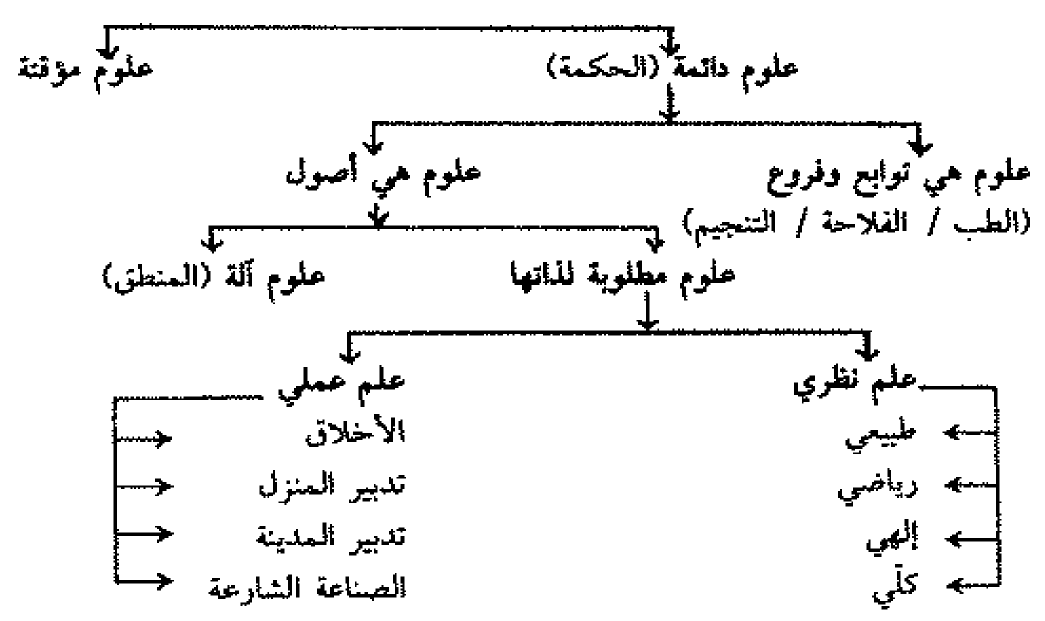
(٣) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ص ٢٣ ـ ٢٨.

(*) الشارعة هنا نسبة إلى الشارع، وهو واضع الشريعة أي النبي، الذي يسميه ابن سينا أيضاً «السانّ»، أي واضع السُنّة.

١ ـ تقسيم ابن سينا للعلوم في رسالته في أقسام العلوم العقلية (التقسيم الثلاثي):



٢ ـ تقسيم ابن سينا للعلوم في كتابه «منطق المشرقيين» (التقسيم الرباعي):



ومما تقدم نخلص إلى القول إن الفلاسفة العرب المسلمين كانوا قد قسّموا العلوم إلى أقسام هي: العلوم الفلسفية، والعلوم التي هي إلهية أو شرعية، وعلوم آلة هي المنطق. وقسّموا العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، ووضعوا ضمن العلوم النظرية: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وضمن العلوم العملية: الأخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينة. وليس هذا التقسيم بالغريب، فهو ذاته «التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية الذي يصعد إلى أرسطو»(١).

إن ذلك لم يمنع الرؤية الفلسفية العربية الإسلامية في مجال تقسيم العلوم من أن تستقل عن سابقتها اليونانية، بفعل طبيعتها وأسسها الإلهية الدينية، في أي من مستوييها النظري والعملي، ومن خلال جعل الجمع بين الفلسفتين النظرية والعملية ضرورة لسعادة

---

(١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، م. س، ج ١، ص ١٣٥.

الإنسان في الحياتين الدُنيا والآخرة[1]. وهو ما كان أحد الآثار الواضحة للعقيدة الإسلامية التي يجتمع فيها ركنا **النظر** و**العمل**. ويبدو هذا كله واضحاً عند ابن سينا الذي جعل سعادة الإنسان في اصلاح الجزء العملي من النفس في الدنيا والآخرة، كما سبق القول، مبيّناً أن «مبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية»[2]، وجاعلاً مبدأ أقسام الحكمة العملية «مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تستبين بها»[3].
وقد أضاف ابن سينا في **منطق المشرقيين** عنصر تمييز آخر للرؤية العربية الإسلامية في موضوع تقسيم العلوم، إذ قسّم العلوم النظرية والعملية إلى أربعة علوم بدلاً من العلوم الثلاثة الأصلية، مضيفاً العلم الكلّي إلى العلوم النظرية، وعلم الصناعة الشارعة، وهو علم النبوة والوحي والشريعة الإلهية، إلى العلوم العملية[4]. ولا يبدو ابن سينا متناقضاً في اضافته العلم الكلّي إلى العلوم الثلاثة الأصلية للعلم النظري (الرياضي، الطبيعي، الإلهي) التي نجد ذكرها في رسائله (**«في أقسام العلوم العقلية»، عيون الحكمة**)، بل هو في ذلك منسجم مع ذاته لأنه لم يهمل ذكر العلم الجديد الذي أضافه، إذ سبق أن أشار إليه في **عيون الحكمة**، قبل أن يصوغ تقسيمه الرباعي في **منطق المشرقيين**. لقد وصف ابن سينا العلم الكلّي بأنه «حكمة تتعلّق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطها أصلاً وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزء منها»[5]. فكان ان أفرز هذا العلم في **منطق المشرقيين** علماً رابعاً قائماً بذاته[6].

وهو منسجم أيضاً في إضافته علماً رابعاً هو «علم الصناعة الشارعة» إلى أقسام العلم النظري الثلاثة (الأخلاق، تدبير المنزل، تدبير المدينة). إذ سبق له ان مهّد لتلك الإضافة حين أشار إلى «علم تدبير الاجتماع المدني»، مقسّماً إياه إلى مستويين يختص أحدهما بالمُلك، والآخر بالنبوة والشريعة، قائلاً: «والثالث منهما خاص بالقسم الثالث ويُعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلّة زواله وجهة انتقاله.. ما كان يتعلّق من ذلك بالمُلك.. وما كان من ذلك يتعلّق بالنبوة والشريعة.. وهذا من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة. وتعرف بعض[*] الحكمة في الحدود الكلية

---

(١) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، م. س، ص ١٦٠.

(٢) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص ص ١١ ـ ١٢؛ انظر أيضاً: ابن سينا، عيون الحكمة، م. س، ص ١٦.

(٣) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، ص١٢.

(٤) تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، بيروت، دار الشرق الجديد، ١٩٦٢، ص ٢٥.

(٥) ابن سينا، **عيون الحكمة**، م. س، ص ١٧.

(٦) ابن سينا، **منطق المشرقيين**، م. س، ص ٢٨.

(*) يبدو ان استخدام كلمة «به» بدلاً من «بعض» أصوب وأكثر انسجاماً مع النص.

المشتركة في الشرائع والتي تخصّ شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها»[1](*).

وعلى أساس هذه المقدمات أو الإشارات التمهيدية الواضحة وصل ابن سينا إلى أوضح أشكال التقسيم لديه اذ يقول: «فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم الكلّي، كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظري»[2].

وابن سينا بوصفه فيلسوفاً يتسم بانتظام التفكير وترابط عناصر الرؤية والإيمان بالتراتب الهرمي للكون والموجودات، يجعل هذه السمات متجسّدة في تقسيمه للعلوم وعلاقة أحدها بالآخر. إذ يرى ارتباط العلوم ببعضها، لأن «الكل واحد من الصناعات، وخصوصاً النظرية، مبادىء وموضوعات ومسائل.. تُبرهن في علم فوقها، وأما.. في علم دونه وهذا قليل»[3]. وهو يقول أيضاً: إن «كل واحد من العلوم الجزئية، وهي المتعلقة ببعض من الأمور والموجودات، يفتقر المتعلّم فيه إلى أن يتعلّم أصولاً ومبادىء تتبرهن في غير علمه وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأمور الموضوعة»[4].

وعلى الرغم من كل ما تقدم، لا نستطيع إلاّ أن نثبت أن تقسيم ابن سينا للعلوم لم يخرج عن سياق تقسيمات العلوم لدى من سبقه من الفلاسفة والمفكّرين، وإنْ كان قد أخذ عنهم جميعاً، ومزج بين كل ذلك مضيفاً إليه الكثير من آرائه واجتهاداته الخاصة.

ويلاحظ في تصنيفات العلوم تلك، أن علم السياسة[5] يأتي دوماً مع أقسام العلم العملي، باستثناء إخوان الصفا الذين جعلوه وأقسامه من مشتقات العلم الإلهي، كما سبق القول. أما الشيخ الرئيس، فيجعل منه المستوى الثالث من مستويات العلم العملي، ليأتي بعد الحكمة الخلقية «الفردية» والحكمة المنزلية. ولما كان فيلسوفنا ينظر إلى هذه الأخيرة بوصفها «المشاركة الجزئية»، فإنه يجعل علم السياسة ممثلاً بمستوى الحكمة المدنية، التي هي لديه «المشاركة الكلية»[6]، ليعود في موضع آخر ليسمّي هذين المستويين «المشاركة

---

(1) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ص ٨٥ - ٨٦.

(*) يذهب البعض إلى ارجاع صيغتي التقسيم السينوي للعلوم النظرية والعملية (ثلاثياً ورباعياً) إلى أن ابن سينا يصدر في ذلك عن مذهبين له أحدهما مشهور والآخر مستور. وانه في إطار مذهبه المشهور قدّم التقسيم الثلاثي، واعتمد التقسيم الرباعي في إطار مذهبه المستور. ويبدو هذا الرأي وفقاً لما سبقت الإشارة إليه أعلاه متسماً بقدر واضح من التضخيم ومحاولة نسبة ابن سينا إلى مذاهب فلسفية علنية وأخرى على أساس من تفسيرات مبالغ فيها لبعض نصوصه. قارن حول هذا الرأي: فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، م. س، ص ٥٢.

(2) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ٢٨.

(3) ابن سينا، الشفاء / المنطق - البرهان، تقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ب. ط، ١٩٥٤، ص ٩٨ (طبعة أخرى).

(4) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص ١٢.

(5) التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون، م. س، ج ١، ص ٦٦٥.

(6) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ٢٦.

الإنسانية الخاصية، وتعرف بتدبير المنزل»، «والمشاركة الإنسانية العامية، وتعرف بتدبير المدينة وتسمى علم السياسة»[1]. وهو وإنْ جعل أقسام الحكمة العملية ذات بعد مستمد من الشريعة الإلهية إلا أنه أضاف إليها بُعداً إنسانياً عقلياً، حين جعل للعقل الإنساني القُدرة على التصرف بها، والتعرّف على قوانينها، والتحقّق من صحتها بالبرهان النظري، بما يسمح للإنسان باستعمالها في أمور حياته الجزئية[2].

وعلى هذا الأساس يؤكد ابن سينا في رسالته «في أقسام العلوم العقلية»،[3] صلة العلوم العملية بالدين: فهي الوجه المكمّل لصلة العلوم العقلية بالدين عنده، وهاتان الصلتان في مجموعهما دليل أكيد على الصلة القائمة في فكره بين الحكمة والشريعة. وتتضح هذه الصلة في مجال العلوم العملية من خلال ربطه بين علمَيْ الأخلاق والسياسة المدنية من جهة، والدين من جهة ثانية، لأن غاية الأخلاق لديه هي سعادة الحياة الآخرة، وهدف السياسة المدنية هو معرفة أصناف السياسات والإجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة، وحاجة النوع الإنساني للنبوّة، والتمييز بين النبوّة الصادقة والنبوّة الكاذبة، وفي هذا ربط للدين بالفلسفة السياسية.

وإذا كان الشيخ الرئيس قد أوجز في هذه الرسالة، في تناوله للمستوى الثاني من مستويات العلم العملي «تدبير المنزل» (أو المشاركة الجزئية)، مفضّلاً الإحالة بشأنه على المصادر اليونانية، من دون أن يربط بينه وبين الدين كما فعل مع المستويين الفردي والمدني، فإنه قد عاد إلى بحث المستوى المنزلي بإسهاب وتوسع في الإلهيات من الشفاء، كما سنرى لاحقاً، وأكد ارتباط التدبير المنزلي بالسنن الإلهية ارتباطاً وثيقاً، جاعلاً مفردات ذلك التدبير محددة وموجهة بدلالة الشريعة وعلى أساسها. لذلك، لا يبدو دقيقاً الرأي الذي استنتج أن إيجاز ابن سينا هذا يُظهر «ارتباط ابن سينا بوجهة النظر اليونانية من حيث قيامها على تصور محدود للاقتصاد، وهو ما يُعرف باسم الاقتصاد العائلي»[4]. لأنه رأي يلاحظ إيجازه هنا ولا يلاحظ تفصيله في الشأن ذاته في الإلهيات، ومواضيع أخرى متفرقة يؤكّد فيها على الشريعة وسننها في المعاملات.

لقد تعرّض ابن سينا بالبحث «للسياسة الملكية والسياسة العامية دون أن يجعلهما

---

(١) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ المدخل، م. س، ص ١٤.

(٢) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص ١١؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ المدخل، م. س، ص ١٤. لمزيد من الاطلاع حول أقسام الحكمة العملية عند ابن سينا انظر أيضاً: ابن سينا، «مجموع يحتوي على عدة رسائل»، مخطوطة رقم ٣٦٥٠٤، بغداد، دار صدام للمخطوطات، م. س؛ ابن سينا، «مجموع يحتوي على عدة رسائل»، مخطوطة برقم ٣٦٥٠٥، بغداد، دار صدام للمخطوطات، م. س؛ ابن سينا، «مجموع في الفلسفة والحكمة»، مخطوطة برقم ٥٩٤، بغداد، دار صدام للمخطوطات، م. س.

(٣) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٤) محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم...»، م. س، ص ١١١.

أقساماً مستقلة من أقسام السياسة. فقد أوضح... أن حاجة الفرد من السوقة إلى حسن السياسة في جميع أموره لا تقلّ عن حاجة الملوك إلى ذلك. إلاّ أنه لم يستطع الاستمرار في تأكيد هذه المماثلة لأن طبيعة وكيفية ونوعية السياسة التي يحتاج إليها الملوك تختلف عن تلك التي يحتاج إليها الرعاع حتى في أبسط أنواع السياسة وهي السياسة النفسية»[1]. وهو ما لا يتفق والرأي القائل بأن «ابن سينا لم يتعرّض للسياسة النبوية»[2]، لأن هذه الأخيرة هي مدار بحثه حين يتحدث عن علم الصناعة الشارعة رابع علوم القسم العملي من الفلسفة.

وحين يبحث ابن سينا في الحكمة العملية، فهو دقيق العبارة واضح الفكرة والمقصد، حريص على إبعاد العقل عن الوهم أو الوقوع في الخطأ، الذي رأى كثرة وقوع الناس فيه، نتيجة استعمال اسم الحكمة العملية لكل من القسم العملي من الفلسفة، ومجموع الفضائل الإنسانية الخلقية. لذلك يُبيّن لنا أن اشتراك الاسم بينهما لا يتضمن وحدة في المعنى والمفهوم، لأنه يَعُدّ الحكمة العملية في الفضائل: «.. فضيلة خلقية، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال.. من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق، وإذا قالوا من الفلسفة ما هو نظري، ومنها ما هو عملي، لم يذهبوا إلى العمل الخلقي.. بل عنوا به معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر.. وأيضاً معرفة السياسات المنزلية والمدنية، وبالجملة ما يعمّ الأمرين.. وهذه المعرفة ليست غريزية، بل تُكتسب... فالغلط واقع بسبب ظن الظانّ أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة، هي الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة. وخُلُقٌ لا علم.. فإنك إذا تعلمت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية... ولم تكن بوجه من الوجوه عملاً ولا خلقاً، ولم يصح أن تسمّى غير الحكمة العملية. وأما من قال إنك جعلت الغاية فيهما واحدة، فقد حاد عن السبيل، فإني جعلت الغاية من إحداهما نفس ما يحصل بالنظر، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر.. واعلم إنّا إذا قُلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة، فنعني بها العلم بالفضائل العملية على الوجه الكلي ولا نعني بها الفضائل الخلقية نفسها.. وإذا قُلنا الحكمة العملية الخلقية، فنعني بها نفس الفضيلة الخلقية التي هي أحد الأمور التي يُعلّم ذلك العلم كيفيته وكيفية اكتسابه. وإذا قُلنا الحكمة العملية الفعلية، فنعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير علم بل بتقليد وقبول، صدوراً على سبيل الاتقان»[3].

بهذا النص يحذرنا ابن سينا عن توهم أن الحكمة العملية هي الحكمة التطبيقية التي يتمّ

---

(١) محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، م س، ص ٣٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥٠.

(٣) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، م. س،.. «كتاب المباحثات لابن سينا»، ص ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦. وتم تصحيح بعض العبارات الموضوعة بين معقوفين [] على نص كتاب المباحثات ضمن «مجموع في الفلسفة والحكمة»، مخطوطة برقم ١٤٧٦٠، بغداد، دار صدام للمخطوطات، ص ص ٨١ ـ ٨٣.

تطبيقها والأخذ بها دون نظر، إذ هي عنده نظر وعمل، في مقابل الحكمة النظرية التي هي نظر فحسب. ويقول مؤكداً أن كلاً من الحكمتين النظرية والعملية هما، في رأيه، نظر. إلا أن الأولى نظر فيما لا يمكن أن تتجاوز فيه حد النظر، والثانية نظر فيما يمكن أن تتجاوز فيه حد النظر إلى العمل، ولكن دون أن يكون ذلك العمل ركناً أو عنصراً من عناصر تلك الحكمة العملية. وهذا يعني أن الحكمة النظرية عنده فلسفة نظرية صرف، وأن الحكمة العملية هي أيضاً فلسفة نظرية، ولكنها تنطوي على معرفة بأمور عملية. أي أنه يتحدث عن فلسفة نظرية تنطوي على معرفة بأمور عملية، لأنه يجعل الفلسفة العملية، فلسفة أخلاقية، وفلسفة تدبير منزلي (فلسفة منزلية)، وفلسفة تدبير مدني (فلسفة مدنية)، وصناعة شرعية نبوية؛ أو هي علم السياسة الأخلاقية(الفردية)، وعلم السياسة المنزلية، وعلم السياسة المدنية، وعلم السياسة الشرعية النبوية. واستخدام لفظ «علم السياسة» هنا ليس إقحاماً أو افتراءً على ابن سينا، لأنه يُعرِّف «تدبير المدينة» ويسميه «علم السياسة»[1]. وهو في رسالته في السياسة يقسّمها إلى أقسام سياسية يسميها «سياسة الرجل نفسه» / «سياسة الرجل دخله وخروجه» / «سياسة الرجل أهله» / «سياسة الرجل ولده» / «سياسة الرجل خدمه»[2]. وتزداد هذه العلاقة التطابقية، بين مصطلحي «الحكمة العملية» و«السياسة»، وضوحاً حين يقول: «إن النفس لها فعلان، فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل لها بالقياس إلى ذاتها وإلى مباديها وهو التعقل»[3]. إن للنفس الناطقة (الإنسانية) عند ابن سينا ثلاث قوى عقلية «إذا أقبلت على العلوم سُمّي فعلها عقلاً وسُميت بحسبه عقلاً نظرياً. وإذا أقبلت على قهر القوى الذميمة.. فتستخرجها الى الحكمة.. سُمّي فعلها سياسة وسُمّيت بحسبه عقلاً عملياً. وقد تستمد القوة النطقية في بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلّي، بما ينزّهها عن الفزع عند التعرّف إلى القياس والرؤية، بل يكفيها مؤونتها الإلهام والوحي وتُسمّى خاصيتها هذه تقديساً وتُسمّى بحسبه روحاً مقدساً، ولن يحظى بهذه الرتبة إلاّ الانبياء والرسل»[4]

ويتضح لنا حرص ابن سينا على التمييز بين المفهومين النظري والعملي للحكمة العملية الخلقية، من خلال نصّ يورده في معرض بحثه في العقلين النظري والعملي في الإنسان، مبيّناً أن «العقل النظري يعلّم الكلّي فيما يجب أن يعمل، فيتلقاه العقل العملي مشتاقاً إليه في الجزئي أمراً للقوة المحركة فيكون أيضاً ما يشتاق إليه العملي يتلقاه المبدأ

(١) ابن سينا، الشفاء / المنطق - المدخل، م. س، ص ١٤.

(٢) لويس شيخو وآخرون، مقالات فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ص ٢ - ١٧.

(٣) ابن سينا، رسائل ابن سينا، عني بنشره حلمي ضيا أولكن، استانبول، مطبعة ابراهيم خروز، ١٩٥٣، «رسالة في بقاء النفس»، ص ١٣٣.

(٤) ابن سينا، أحوال النفس - رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢، ملحق «هدية الرئيس للأمير»، ص ص ١٧٠ - ١٧١.

المحرك فيستعمله الجزئي. . . أي الغرض يحدّده العقل النظري فيكون مبدأ لشوق العقل العملي. . آخر العقل العملي هو بدء العمل، لأن آخر الفكرة أول العمل»[1].

هكذا يتسع علم السياسة عند ابن سينا وتمتد حدوده لتشمل أربعة علوم سياسية (فردية ومنزلية ومدنية وشرعية)، وهو يجمعها ويضعها في كفّة متوازية ومتقابلة مع علوم الحكمة النظرية، فلا يقدمها على العلوم النظرية، ولا يقدّم العلوم النظرية عليها. ويجعل هذه العلوم العملية الأربعة مستمدة من الوحي الإلهي والشريعة الدينية، تستوحي منها مبادئها وتستند إليها في تبيّن كمالات حدودها، جاعلاً للإنسان وعقله نصيباً ودوراً في معرفة هذه المبادىء في كلياتها واستنباط قوانينها ومعرفة أوجه تطبيقاتها الجزئية. وهو في موقفه من الشريعة أو السُنة، يراها من زاوية خاصة إذ يقول إنه «. . ليس الإنسان بسبب السُنة، بل السُنة بسبب الإنسان»[2]، فلا يجعل من السنة أو الشريعة الإلهية غاية في حد ذاتها أو علة لوجود الإنسان. بل على العكس تماماً، فإنه يجعل الإنسان علّة وغاية وجود السُنة والشريعة، وأصل ذلك حاجة الإنسان إليها (فرداً وجماعة) لتنظيم وتدبير حياته، إذ للإنسان «حكمة في المعيشة، وهي حسن التدبير فيما بينه وبين غيره»[3].

ويوضّح الشيخ الرئيس غرض الحكمة العملية بأقسامها المختلفة، مبيّناً أنه يتمثل في «تقويم النفوس في أفعالها، وهو ينقسم إلى تقويم نفس واحدة، ويُسمى ذلك إصلاح الأخلاق، وإلى تقويم نفوس كثيرة يشتمل عليها منزل واحد، ويُسمى تدبير المنزل. وإلى تقويم نفوس كثيرة تشتمل عليها مدينة واحدة، ويُسمى تدبير المدينة. وكل ذلك يتم بإيداع النفوس الخبرات الحكمية المانعة من التظالم، وإزالة الشرور بالحكمة، سواء وقعت من داخل أو من خارج»[4]، ولأقسام الحكمة العملية لديه منازل (مراتب، مراحل) أربع تتدرج فيها هي: «منزلة خسيسة تُسمّى اعتيادية والأكثرون عليها، ومنزلة شريفة تُسمّى علمية والأقلون عليها، ومنزلة تلي الخسيسة تُسمّى إخبارية لأنها تعضد من أوامر ومناهي[*] بأخبار عن السلف، ومنزلة تلي الشريفة، تُسمّى خطابية وشعرية لأن الخطيب والشاعر يلوحان بعلل الأمور»[5].

---

(1) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ الشعر، م. س، ص ٦٧.

(2) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، م. س، «تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو طاليس من كلام الشيخ الرئيس»، ص ١١٢.

(3) ابن سينا، أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، م. س، ص ١٩٠. وهذا القول يبدو على العكس تماماً مما ذهب إليه البعض من أن ابن سينا قد اكتفى بتمييز الفلسفة من السياسة كما يتميّز المجرد من الملموس، فلم يصل إلى مستوى السياسة علماً للتدبير كماهو الأمر عند الفارابي: قارن في ذلك: خليل أحمد خليل، العرب والقيادة، بيروت، دارالحداثة، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٨.

(4) ابن سينا، رسالة المضربان، م. س، ص ٢٧.

(*) يقصد: نواهي.

(5) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ويجعل فيلسوفنا إصلاح المدينة مرتبطاً بما يُسمّيه «الطريقة السياسية والشرعية»[١]، والتي تقابل عنده «المنزلة الشريفة»، وهو يراها «أشرف الطرق، لأنها منسوبة إلى الإله»[٢].

وبذلك، فإن علوم السياسية عند ابن سينا هي وحدها العلم العملي المختصّ بتدبير أخلاق الخلق وحياتهم وعلاقاتهم، أفراداً وجماعات (جزئية وكلية). وتعكس عنايته بهذه العلوم اهتمامه بالإنسان وسعادته الدنيوية والأخروية، لأنه يجعل الحكمة العملية السياسية، طريقاً وأداةً للمعرفة التي تخدم الإنسان في ذاته وفي اجتماعاته (مشاركاته) المنزلية والجماعية. وتشغل علوم السياسة موقعها في إطار النسق الفلسفي السينوي، على أساس اضطلاعها بمهمة أو وظيفة «حسن التدبير الذاتي والجماعي» الذي هو طريق السعادة عنده. فمن خلال هذا النسق، ومن خلال تلك الرؤية العربية الإسلامية ذات الطبيعة المركّبة التي تجتمع فيها الحكمة بالشريعة / الدين بالفلسفة، دخل ابن سينا إلى دائرة المعرفة والعمل السياسي وحقّق علاقة التماس والتفاعل معها. وهي العلاقة التي تبدو بأجلى صورها في تحديده للقصد العملي للشريعة إذ يقول: «إن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان، حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه»[٣].

ولما كانت غاية الحكمة ومقصدها عند ابن سينا «استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية»[٤]، فقد أصبح كمال النفس عنده غير متحقق بالعلم فقط، بل لابد للعلم من عمل. وهذا العمل إما أن يكون ذاتياً فردياً فيختصّ به «علم الاخلاق»، أو عائلياً فيختصّ به «علم تدبير المنزل»، أو مدنياً فيختص به «علم تدبير المدينة»، أو شرائعياً فيختص به «علم الصناعة الشارعة». لذلك، نجده يعمد إلى تقسيم علوم الحكمة إلى علوم نظرية وعلوم عملية، فيفيد من هذين العلمين «ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب فيما ينبغي أن يكسبه بفعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة»[٥].

هكذا أصبح العلم العملي (علم السياسة تحديداً)، مشتركاً في أهميته مع العلوم النظرية لتحقيق السعادة الدنيوية ولاستكمال النفس الإنسانية بما يؤهلها للسعادة القصوى في الآخرة أيضاً. وهو يقول في هذا: «ونَدُلّ.. على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وأنها واجبة من عند الله، وعلى الأخلاق والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٣) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، م. س، ص ١١٠.
(٤) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص ١١.
(٥) انظر: المصدر نفسه، «أقسام العلوم العقلية».

في أن يكون لها السعادة الأخروية». [1].

لقد جعل ابن سينا مهمة العقل العملي في الإنسان محدّدة في كونه القوة التي «. تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ليتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية»[2]. وغاية الفلسفة العملية عنده «تقويم النفوس في أفعالها»[3]، أي أن العلم السياسي هو علم تقويم تقويم نفس واحدة (الأخلاق)، أو علم تقويم نفوس كثيرة (تدبير منزل)، أو علم تقويم نفوس كثيرة تشتمل عليها مدينة واحدة (تدبير مدينة)، بالتدبير المدني والصناعة الشارعة معاً.

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ١، ص ٢٨؛ ج ٢، ص ٤٣٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٢، ص ٣٦١.

(٣) ابن سينا، رسالة المقربان، م. س، ص ٢٧.

الفصل الثاني
الاجتماع الإنساني.. عقد المدن ونشوء السنن

أصل الاجتماع الإنساني وعقد المدن

تعكس الحكمة العملية عند ابن سينا وتُجسِّد البُعد الاجتماعي للنسق الفلسفي السينوي. فهي تمثل اطاراً متسع الأبعاد، له القدرة، بما يتضمّنه من معاني التدبر والتدبير الجزئي والكلي، على أن يضمّ في داخله مجمل الأنشطة والعلائق الفردية والعائلية والمدنية (السياسية)[1]. لذلك، كان البحث في موضوعات الحكمة العملية عند ابن سينا يدور في فلك الدائرة الأخلاقية الاجتماعية السياسية في الفلسفة السينوية. وهذه الحكمة العملية تبقى على الرغم من طبيعتها النظرية الصرف التي أشرنا إلى تأكيد ابن سينا عليها وإبرازه لها آنفاً، تبقى نظراً أو رأياً ذا أفق عملي تطبيقي، إذ هي «تأسيس لما يجب أن نكون، على قاعدة نظرية مسبقة البناء أو تطبيق نظر.. وتلك الحكمة تقصد إلى الخير الأعلى وتقوم على المعرفة وترد على أسئلة الإنسان في وجوده: كيف يجب أن نكون؟ كيف نحقّق السعادة والفضيلة معاً؟ أو كيف تحقق السعادة المثلى والخير الأسمى في الفرد والجماعة؟ كيف أفوز بالدارين؟»[2].

وبذلك، فإن الحكمة العملية في الفلسفة العربية الإسلامية عموماً وفي المنظومة الفلسفية السينوية تحديداً، وإنْ لم تكن هي السياسة حصراً أو كما نفهمها الآن، إلاّ أنها ارتبطت بها وانعكست فيها حتى لم يعد بالإمكان الفصل بينهما. وهذا ما يجعل البحث في الركن السياسي من الحكمة العملية مرتبطاً بالبحث في ركنيها الآخرين الفردي والعائلي. وهذه الأركان جميعها مرتبطة ابتداءً بالبحث في أصل الاجتماع الإنساني ودواعيه، ومحاولة تقديم تصور تفسيري لمسوغاته وأسباب حدوثه.

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، م س، ص ٢٧. وانظر أيضاً: ألبير نصري نادر، ابن سينا والنفس البشرية، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٠، نص رسالة ابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ٣٦. وفي هذين النصين يستخدم ابن سينا مصطلحي «التدبر» و«التدبير».

(٢) علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية: الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨، ص ص ٢٩ ـ ٣٠.

ويبدو رأي الشيخ الرئيس، في مسألة نشوء الاجتماع الانساني وأسبابه، واضحاً ومتكاملاً في عملين أساسيين له هما: رسالة في السياسة[1] والإلهيات من كتاب الشفاء[2]. فمن خلالهما يقدم لنا صورة متعددة الأبعاد لأصل الاجتماع الإنساني تستند في تكوينها إلى ذلك التعدّد في أوجه الحاجة الإنسانية الموزّعة بين الحاجات الطبيعية الجزئية، التي ينتج عنها الاجتماع الاسري، ومعها وفي موازاتها الحاجات الإنسانية العامة والمتبادلة للتعاون والتكافل وسدّ الاحتياجات. وعن هذين الضربين من الحاجات ينشأ الاجتماع المدني (السياسي).

وهنا يظهر ركنا الحاجة / التعاون بوصفهما مسوغين أساسيين لهذا الاجتماع، وشرطاً جوهرياً لحدوثه[3]. ويتضح هذا التتابع والتكامل في الرؤية إذا ما اطلعنا على نصوص ابن سينا، إذ يقول في رسالة في السياسة «..إن كل إنسان من ملك وسوقة يحتاج إلى قوت تقوم به حياته ويُبقي شخصه. ثم يحتاج إلى إعداد فضل قوته لما يستأنف من وقت حاجته، وأنه ليس سبيل الإنسان في اقتناء الأقوات سبيل سائر الحيوان الذي ينبعث في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحدوث العطش وينصرف عنهما بعد الشبع والري غير معبىء بما أفضله ولا حافظ لما احتازه ولا عالم بعود حاجته إليهما، بل يحتاج الإنسان إلى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ويحرسه لوقت حاجته، فكان هذا سبب الحاجة إلى اتخاذ المساكن والمنازل، فلما اتخذ المنزل وأحرز القنية، احتاج إلى حفظها فيه ممن يريدها ومنعها عمن يرومها. فلو انه أقام على القنية حافظاً لها، راصداً لطلابها، إذا أفناها قبل أن يزيد فيها. فإذا اقتنى ثانيةً عادت حاجته إلى حفظها فلا يزال ذلك دأبه حتى يصير في مثل حيز البهيمة التي تسعى إلى مرعاها مع حدوث حاجتها. فاحتاج عند ذلك إلى استخلاف غيره على حفظ قنيته، فلم يصلح لخلافته في ذلك إلاّ من تسكن نفسه إليه، ولم تسكن نفسه إلاّ إلى الزوج التي جعلها الله (تعالى ذكره) للرجل سَكَناً، وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل. ولما ينشى الأهل بالأمر الذي جعله الله سبباً لحدوث الذرية، وعلّة البقاء والنسل، حدث الولد وكثر العدد وزادت الحاجة إلى الأقوات وإعداد فضلاتها لأوقات الحاجة، احتاج عند ذلك إلى الأعوان والقوّام وإلى الكُفاة والخدام، فإذا به صار راعياً وصار من تحت يده له رعية»[4].

أما في إلهيات / الشفاء، فيبيّن «ان الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات

---

(١) لويس شيخو وآخرون، مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، م. س، ص ص ٢ - ١٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، ج ١: تحقيق جورج شحاته وسعيد زايد، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٠؛ ج ٢: تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين. القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٠.

(٣) تمتع هذا التصور بقدر من القبول والشيوع الملحوظين في الفكر والتراث العربي الإسلامي؛ انظر: علي زيعور، الحكمة العملية...، م. س، ص ١٤٥.

(٤) لويس شيخو وآخرون، مقالات فلسفية، م.س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ٥.

حاجاته، وانه لا بد من أن يكون مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلاً هذا يبقل لذلك وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتخذ الابرة لهذا حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً»[1].

وإلى المفهوم والمعنى نفسيهما يشير في موضع آخر قائلاً: «إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان. وأول ذلك أنه لما كان الإنسان في وجوده المقصود فيه يجب ان يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة، ولم يكن كسائر الحيوان الذي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له. واما الإنسان الواحد، فلو لم يكن في الوجود إلاّ هو وحده وإلاّ الامور الموجودة في الطبيعة له لهلك أو لساءت معيشته أشد سوء وذلك لفضيلته ونقصية سائر الحيوان. . . بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول. والموجود في الطبيعة من الأغذية ما لم يدبر بالصناعات فإنها لا تلائمه ولا تحسن معها معيشته، والموجود في الطبيعة من الأشياء التي يمكن ان تلبس أيضاً فقد تحتاج ان تجعل بهيئة وصفة حتى يمكنه ان يلبسها»[2].

إن قراءة هذا النص تقود إلى الاستنتاج بان المشاركة، أو الاجتماع الإنساني، ظاهرة وخاصية أساسية للحياة البشرية، بل إنها مسألة وجوبية بحكم الطبيعة الإنسانية وليست جوازية. ولذلك، فان افتراض وجود الانسان المتفرد في كينونته مع ما وفّرته له الطبيعة، لا يعني عملياً إلاّ هلاكه، أو في أحسن الأحوال أن تسوء معيشته أشدّ السوء، لحاجته إلى تدبير الموجودات الطبيعية ومعالجتها بعمليات تصنيع وإعداد تجعلها صالحة للاستعمال البشري. والشيخ الرئيس حريص على تأكيد هذا الوجه الوجوبي للمشاركة في أكثر من موضع، إذ يقول: «فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة»[3]، ويؤكد أن« ـ الإمكان الأكثري أن لا يبقى في أشخاص الناس إلاّ بالتعاون والترادف»[4].

وهكذا يصبح الاجتماع الانساني عند ابن سينا الوجه الآخر لعجز الانسان عن إشباع حاجاته وتوفير متطلّبات حياته إذا أنفرد بذاته واعتزل الجماعة الإنسانية. لذلك كان لا بد له من ان يتعاون مع غيره من الخلق فيعينهم ويعينونه بما يمكّنهم جميعاً من البقاء والمحافظة على النوع.

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١؛ انظر أيضاً: النجاة، نقّحه وقدّم له ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٩٨٥، ص ٣٣٨.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الطبيعيات / علم النفس، اعتنى بتصحيحه وطبعه يان باكوش، براغ، المجمع العلمي التشكوسلوفاكي، ١٩٥٦، ص ١٩٩.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٩.

(٤) علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.

ومن زاوية الرؤية الوجوبية للاجتماع، أنطلق ابن سينا لتأكيد مسألة تعدّد الحاجات الانسانية وتنوّعها مما يتطلّب تعدداً وتنوّعاً موازيين لها في أشكال العمل والنشاط الانساني التخصصي، ورأى أنها أشكال ذات طابع مبكر لأنه يقول: «فلذلك يحتاج الإنسان أول شيء إلى الفلاحة وكذلك إلى صناعات أخرى لا يتمكّن الانسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه بل بالمشاركة حتى يكون من يخبز لهذا، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل شيئاً من بلاد غريبة إلى ذلك، وهذا يعطيه بازاء ذلك شيئاً من قريب. فلهذه الأسباب وأسباب أخرى أخفى وآكد من هذه، احتاج الانسان أن تكون له في طبعه قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية، وكان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت.. لضرورة داعية إلى الأخذ والاعطاء بقدر عدل ولضرورات أخرى تم اتخاذ المجامع واستنباط الصنائع».[1]

إن إنسان ابن سينا ليس كائناً بدائياً تدرج في مدارج التطور من مرحلة ألتقاط القوت إلى الصيد، فالرعي فالزراعة فالصناعة. بل هو منذ البدء انسان اجتماعي مستقر، يحتاج إلى الزراعة في أول أمره مع ما تتطلّبه من نشاطات صناعية وغذائية، مرتبطة بها، ثم تجارية. هذا التفسير يُمكن أن يجد له سنداً في أزدواج تأثير الرؤيتين الإسلامية واليونانية في العقل السينوي. إذ لا يأخذ الفكر الإسلامي بفكرة النشوء البدائي للإنسان ومن ثم تطوّره التدريجي، كما ان هذه الفكرة غير مأخوذ بها لا عند أفلاطون ولا أرسطو[2].

ووجود نوع الانسان عند ابن سينا، رهنٌ بالمشاركة، «إذ كان قوام نوعه بالمشاركة، وكان الانفراد مما يقطع عنه مواد الأهبّ ويمنعه ضرورات المعيشة»[3]، الأمر الذي يصحّ على الحياة الإنسانية في بداية مراحل ظهورها بقدر ما يصحّ عليها في مراحل نضجها وتطوّرها، وهو ما يظهر المبالغة التي ينطوي عليها استنتاج بعض الدارسين بان ابن سينا في أخذه بفكرة أن الإنسان مدني بالطبع، يقصد بذلك أنه يستطيع في الأصل أن يعيش بمفرده، ولكن «الحاجات التي نمت وتنمو معه في حياته فوق البدائية تضطره لالتماس العون أو التكامل مع آخرين»[4]. لأن أستنتاجاً كهذا يُحمّل النص السينوي فوق ما يحتمل.

إن قدرات الانسان وامكاناته المحدودة، في عرف ابن سينا، تجعل مطالبه متفوّقة عليها بمراحل متعددة. وفي ذلك مدعاة ومسوغ كافيان للحاجة للمشاركة والتعاون، ومن ثم

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الطبيعيات ـ علم النفس، م. س، ص ص ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) محمد اسماعيل، «الفلسفة عند ابن سينا»، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد ٤١، السنة السابعة (١٩٨٦)، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الرياضيات ـ جوامع علم الموسيقى، تحقيق زكريا يوسف، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٦، ص ٦.

(٤) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة ـ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت، دار إقرأ، ١٩٨٤، ص ٢٠٧

للتخصص في العمل، مما لا يُتاح إلاّ في اطار الاجتماع الانساني، إذ «لمّا لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلاّ بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو تولاّه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن»[1].

ويُفصّل شرّاح ابن سينا مقاصده، مشيرين إلى تقريره أن «الانسان لا يستقل وحده بأمور معاشه لأنه يحتاج إلى غذاء، لباس، مسكن، سلاح لنفسه ولمن يعوله.. وكلها صناعية لا يمكن أن يرتبها صانع واحد.. لكنها تتيسّر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها، يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتمّ بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثلما يعمله الآخر، ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله. فإذا الانسان بالطبع محتاج في تعيشه إلى اجتماع [مؤدٍ] إلى صلاح حاله وهو المراد من قوله الانسان مدني بالطبع، والتمدّن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع»[2].

بذلك تكون مدنية الإنسان مسألة أصيلة فيه، وليست مدنية ما بعد أو ما فوق بدائية (طبيعية) أو أنها أصبحت خاصية مميّزة له بعد تجاوزه للمرحلة البدائية وتطور حاجته للتخصص وتقسيم العمل. فمدنيته موجودة فيه منذ أنْ وُجد فرداً، وعن ذلك يُعبّر ابن سينا بوضوح حين يتحدث عن «الفطرة» نافياً أن يعني هذا المصطلح إمكانية وجود الانسان دفعة واحدة وهو منفرد عاقل بالغ بعيد عن معاشرة الخلق والاجتماع بهم ولم يأخذ برأي أو بمذهب ولم يعرف سياسة، واصفاً مثل هذا التصوّر بأنه وهم، فيقول: «ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعةً وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً ولم يُعاشر أمّة ولم يعرف سياسة»[3]. فالإنسان عنده لا يوجد بالغاً عاقلاً، إذ لا بد له في ذلك من أن يعاشر أمّة (مجتمعاً)، وأن يعرف السياسة ويسمع الآراء ويعتقد المذاهب والعقائد، وهو لا يوجد على ذلك الوصف إلاّ مع هذه الأحوال والشروط.

هذه المعاني لخّصها قول ابن سينا القديم - الجديد: «واعلم أن الإنسان مدني بالطبع، لا بد له من الكون بين أمثاله ولا يظهر فضايله إلاّ بالأفعال التي لا يُمكن أن يفعلها إلاّ بين الأمثال. وأما من بَعُدَ عن الناس وسكن في المغاور والصوامع أن يترك الساحة، فانه عديم الفضايل لا تأتي منه أفعال السعداء لأن الفضايل ليست إعداماً بل أفعالاً»[4].

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، حاشية ص ٢٢٦ وما بعدها: شرح نصير الدين الطوسي.

(٣) ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٩٩.

(٤) علي زيعور، «ابن سينا - رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة في الأخلاق»، ص ٢٥٧.

من هنا نصل مع ابن سينا إلى تصّوره حول شروط تحقّق إنسانية الإنسان، التي رأى أنها تتجسّد في الاجتماع الإنساني، وأن فضائله لا تظهر إلاّ في هذا الاجتماع. فالعزلة والبُعد عن الناس ليسا فضيلة، لأن الانسان حين يعيش في عزلة لا يأتي بأفعال فاضلة وإنما يمتنع عن الإتيان بأفعال شريرة. فالفضيلة السينوية ليست في انعدام (امتناع، اجتناب) الأفعال الرديئة، وإنما هي في الإتيان بالأفعال الفاضلة. وهذا تصوّر عميق في إنسانيته وإيجابيته واجتماعيته. فالفضيلة الإنسانية، وفقاً لرأي ابن سينا، هي الفضيلة التي يُمارسها الانسان فعلياً بين أمثاله من الناس، لا التي يمتنع في ظلّها، مجرد امتناع، عن ممارسة الأفعال الشريرة أو الرديئة.

ويؤسّس ابن سينا مفهومه للاجتماع الإنساني وأسبابه على رصيد فكري ثرّ، وصل إليه من خلال تراث التيارين الفلسفيين اليوناني والعربي الإسلامي، متبنياً المقولة الأرسطية العائدة بأصولها إلى أفلاطون عن مدنية الانسان بالطبع، والتي وصلت الفكر العربي الإسلامي، فتبنّاها العديد من المفكّرين والفلاسفة قبل ابن سينا وبعده. فقبله صاغها أفلاطون بشكل جعلها مرتبطة بدولة المدينة ابتداءً، وسبباً في الاجتماع الانساني. فيقول عارضاً رأيه على لسان سقراط: «في اعتقادي، إن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته الى أشياء لا حصر لها. . . فما دامت حاجاتنا عديدة، وما دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر وهكذا»[1].

وعلى أساس هذه الفكرة صاغ أرسطو رأيه الذي بيّن فيه « . . أن الإنسان اجتماعي، وأن هذا الذي يبقى متوحشاً بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني. . . وأن هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليست له مع استقلاله حاجات، فذلك لا يستطيع البتّة أن يكون عضواً في الدولة. انما هو بهيمة أو إله»[2]. وقدم لنا ثامسطيوس (٣١٧ ـ ٣٨٨م) تفسيره لأصل الاجتماع الانساني على النحو التالي: « . . لأن الانسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، احتاج بعض الناس الى بعض. ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والأخذ والعطاء. واتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب، لأن الله خلق الانسان بالطبع يميل الى الاجتماع والأنس إذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها»[3].

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، الكتاب الثاني / الفقرة ٣٦٩، ص ٢٢٣.

(٢) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٠، ص ٢٨.

وعن الحاجة إلى التعاون أساساً للاجتماع الانساني، يؤكد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ «. أن حاجة الناس إلى بعض، صفة لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم ومشتملة على أدناهم وأقصاهم. . . ثم يخلق الله تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعانة ببعض من سخّر له، فأدناهم مسخّر لأقصاهم، وأجلّهم ميسّر لأدقهم. وعلى ذلك أحوج الملوك إلى السوقة في باب وأحوج السوقة إلى الملوك في باب»[1].

أما إخوان الصفا، فقد رأوا أن الإنسان عاجزٌ عن العيش بمفرده لحاجته إلى صنائع متعددة لا يمكن لإنسان واحد أن يتقنها ويقوم بأمرها مع قصر حياته، فاجتمع الناس لمعاونة بعضهم بعضاً وتزاحموا لشدّة حاجتهم إلى المعونة[2].

وذهب الفارابي إلى تميّز النوع الإنساني على أساس أن الإنسان «من الأنواع التي لا يُمكن أن يتمّ لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلاّ باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد»[3]. فعنده أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي ان يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يُمكنه ان يقوم بها كلها وهو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلاّ باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الانسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية»[4].

ويفصّل ابن مسكويه، المعاصر لإبن سينا، في موضوعة أسباب الاجتماع الإنساني فيقول: «ولما كانت هذه الخيرات الإنسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم، ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة وأن يجتمعوا في زمن واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة لتكميل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له. . ويتمّ للجميع بمعاونة الجميع الكمال الإنسي. . . إن الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته ولا بد له من معاونة قوم كثيري العدد حتى يتمّم به

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٥٧ هـ، ج ١، ص ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٢) رسائل اخوان الصفا، بيروت، دار بيروت ودار صادر، ١٩٥٧، ج ١، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠؛ و ج ٣، ص ٣٧٥.

(٣) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط ١، ١٩٦٤، ص ٦٩.

(٤) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وحقّقه ألبير نصري نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط ١، ١٩٥٩، ص ٩٦.

حياته.. ولهذا قال الحكماء إن الإنسان مدني بالطبع»[1].

واذا كانت مقولة الحاجة الانسانية الطبيعية للتعاون ومن ثم للاجتماع، قد دخلت إلى بُنية الفكر العربي الاسلامي نتيجةً ومظهراً للتأثر بالفلسفة اليونانية والأخذ عنها منذ وقت مبكر، فقد أتاح لها ذلك الوصول إلى ابن سينا ليتبناها ويستند إليها في تفسيره لظاهرة الاجتماع البشري، جاعلاً من الاجتماع استجابةً للحاجة الإنسانية ونتيجةً لعلاقات التعاون الانساني وليس غاية في حد ذاته. فهو عنده وسيلة لغاية أسمى هي سعادة الانسان في الدارين (الدنيا والآخرة). وهو ما يجد تأكيده في نظرة ابن سينا إلى السُنّة التي رأى انها وُجدت من أجل الإنسان لا أن الإنسان وُجد من أجل السُنّة[2]. فاذا كانت السُنّة أو الشريعة قد وجدت من أجل الإنسان ولصالحه، أفلا يكون الاجتماع البشري الذي تُسنّ السُنن لتنظيمه وضمان العدالة والانصاف والتناصف فيه هو الآخر من أجل الإنسان وسعادته، فيكون هو أيضاً وسيلة لا غاية؟

هذا التصوّر للانسان ككائن اجتماعي منذ البدء، فلا يوجد إلاّ في اطار اجتماع إنساني وإن كان جزئياً أو محدوداً (الأسرة)، يتسم بأهميته في الفكر السياسي السينوي، لانه يُعَدّ أحد أدلة الأخذ عن السابقين من اليونان والعرب المسلمين من جهة، وتعبيراً عما في المنهج السينوي من حرص على التوافق بين الدين والفلسفة من جهة أخرى، وتأكيداً للرؤية الاجتماعية لابن سينا ونفياً للرؤية الفردية الجزئية لديه من جهة ثالثة. فالمجتمع، وفقاً لهذا المنظور، هو أس الوجود الإنساني وجذره، لا الفرد والوجود الفردي كمنظور يؤدي الأخذ به إلى جعل المجتمع مجرد تجمّع أفراد أو إرادات فردية. إن الأخذ بمقولة مدنية الانسان بالطبع، يعني أن الانسان وُجد في كل حالاته في مجتمع، إذ هو عاجز في حالته الفردية عن تدبير الموجودات الطبيعية ومعالجتها. وهو ما يؤكد ارتباط الإنسان بالمجتمع وحاجته إليه. بذلك يُقدّم المجتمع على الفرد، بقدر ما يخضع الفرد للمجتمع، بخلاف المنطق الآخر الذي يخضع فيه المجتمع للفرد ويكون استمرار الوجود الاجتماعي رهناً بالإرادات الفردية.

في هذا الاطار، تتميّز السينوية بطبيعتها الشمولية، إذ لم يتصوّر ابن سينا الجانب الاجتماعي من الوجود الإنساني بمعزل عن الجانب الاقتصادي، وأفكاره بشأن تقسيم العمل (التخصّص) ومسوغاته ودواعيه. فقد رأى الظاهرتين الاجتماعية والاقتصادية في علاقتهما التأثيرية المتبادلة، فمضى معهما في ارتباطهما بخصائص الإنسان وقُدراته وطباعه، إلى آخر الشوط، ليصل من خلال امتزاج هذه العناصر الثلاثة إلى صياغة أو تشكيل تصوّره للاجتماع

---

(١) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ، ص ص ١٧ - ١٨، ٣٥.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، م. س، «تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس»، ص ١٢٢.

الإنساني المحكوم بالإرادة والتدبير والعناية والتشريع الإلهي. وفي هذا الاجتماع، لا يبدو العامل الاقتصادي بوصفه حافزاً فسيولوجياً أو نفسياً يحرك الخَلْق نحو التعاون والاجتماع، لكنه تعبير عن الحكمة الإلهية، وتجسيد لعنايتها وتدبيرها لأمر الخلق، بأن تجعل كل واحد منهم مختصّاً بالقدرة على أداء عمل ما، فإذا خدم كل انسان صاحبه في المشاركة (الاجتماع الإنساني)، تعايش الناس وكفيت حاجاتهم بالاجتماع والتعاون والترادف.

ووفقاً لما تقدم، تغدو الخاصّية الاجتماعية أبرز خصائص الإنسان في الفلسفة السينوية ما دام الإنسان لا يعيش إلاّ في مجتمع، أو بعبارة أوضح، لا يعيش بدونه، فهو في حالَيْ الاجتماع المدني، والاجتماع المتشبّه بالاجتماع المدني محتاج إلى الاجتماع، مضطر إليه. إلاّ أن الأثر الإسلامي يظهر واضحاً في الصياغة السينوية لهذه الخاصية، لأن الأصل فيها أن الله خلق الناس ومَنَّ عليهم بفضله، فجعل حظوظهم من العقل والرأي والثروة والمنزلة مختلفة، ليكون الاختلاف سبباً لتعاونهم وترافدهم، ولولاه لغدوا عرضةً للهلاك بؤساً. فلو كان الخلق متساوين، لا تباين ولا تفاوت بينهم، لما عمل بعضهم لبعض، ولا أعان أحدهم الآخر.

وعن الإرادة والتدبير الإلهيين يقول ابن سينا: «...ثم مَنَّ عليهم بفضل رأفته منّاً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين، كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي إلى فنائهم لما يلقي بينهم من التنافس والتحاسد ويثير من التباغي والتظالم. فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عياناً بأسرهم، كما أنهم لو استووا في الغنى لما مهن أحد لأحد ولا رفد حميم حميماً، ولو استووا في الفقر لماتوا ضراً وهلكوا بؤساً... فكان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلّة لقناعاتهم.. وكل ذلك من دلائل الحكمة وشواهد لطف التدبير وأمارات الرحمة والرأفة»[1].

والشيخ الرئيس يبيّن كذلك أن: «...الاتفاق هو الاختلاف بين الناس، فإنهم لو اتفقوا في الخلق اتفقوا في الأخلاق، ولو اتفقوا في الأخلاق اتفقوا في الأرزاق، ولو اتفقوا في الأرزاق كانوا جميعاً أكفاء، فتنافسوا [تنافس] الاكفاء على الأمر الأقصى، فصاروا جميعاً متغالبين متسالبين متناهبين، وصار ذلك مؤدياً من البلاء إلى ما فيه زوال الحرث والنسل والفساد، المعقب للنفاد... وعلى ان المساواة لو استقامت لكان الاختيار من الناس كلهم واحداً. ولو كان ذلك لاتفقت الطبائع على استلذاذ طعم واحد واستحسان لون واحد، واستقباح شكل واحد، وكان ذلك سبب التشاحح والتنافس على ذلك الشيء بعينه، وبطل

---

(١) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ٣.

ما سواه وهذا ما لم يكن، ولا يكون»[١].

فجعل لهذا الاختلاف تفسيره ومسوغه الواقعيين بعد العلّة والسبب الأول فيه بوصفه أحد أوجه العناية والتدبير الإلهيين لخير العالم وصلاحه. فلو لم يكن العالم على هذه الحال من التنوّع والتباين والتعاون والتكافل والترافد، ولو أن الناس «. . تساووا جميعاً في المهن، والصناعات، والحيل لها، والاختراعات، إلى أن يصيروا من الشأن إلى حال يجتمعون بها في جامعة يستغني بها عن بعض، لبطل ما فيه قوام العالم من التصرّف بالأسباب المضطرة إلى ذلك، ولا تنقضي ما جرت عليه العادة التي بها تمام أمر الدنيا»[٢]. ومن كل ذلك يخلص ابن سينا إلى أنه «لا يوجد في العالم شيء باطل بتة»[٣]، لأن الله سبحانه وتعالى بقدرته وحكمته وعدله، خلق كل شيء «مضمّناً بحاجة بعضه إلى بعض، أن لا يفضل شيء عن حاجته ولا عن الحاجة إليه»[٤].

ولا يتقبّل ابن سينا هذه الاختلافات لمجرد أنه رآها تدبيراً ولطفاً إلهيين. فهو فيلسوف عقلاني يضيف إلى السبب الإلهي رؤيته وتقييمه لأهمية الاختلاف، إذ رأى أن «الاختلافات في الأجناس وفي الأنواع وفي الأشخاص وفي الأحوال كلها الموجودة، أعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه، فإن أجناس الموجودات. . وأحوالها المختلفة عليها كلها يقتضيها نظام الخير في الكل. . وإنْ لم تكن مقصودة في حفظ نظام الكل فإنها تأدت إلى أشياء نافعة بالتدبير الإلهي ليحفظ بها نظام الكل»[٥].

ومن قراءة هذه النصوص نضع أيدينا على الخاصية الثانية من خصائص الاجتماع الإنساني في منظور ابن سينا، أو الفكر الاجتماعي السينوي، ألا وهي الخاصية الإلهية. فالمجتمع، كما يراه ابن سينا، تدبّره الحكمة واللطف الإلهيان أولاً وأخيراً، لأن التفاوت والاختلاف الداعيين للاجتماع، مِنّة إلهية وشاهد على التدبير الإلهي. والسُنة التي تدبّر الاجتماع وتحكمه، سُنة إلهية بوحي إلهي، تُؤدى إلى السان[*] الذي كان إرساله للخلق واجباً في حكم العناية واللطف الإلهيين. أي أنه مجتمع إلهي، ما دام كل ما فيه، بدءاً بأصل اجتماعه وإدارة تنظيمه ومن يُنظمه وغاية تنظيمه ومبتغاه، محكوماً بالإرادة واللطف والعناية

---

(١) عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، «رسالة ابن سينا في الأرزاق»، ص ص ٢٧٥ـ ٢٧٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٩.

(٤) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

(٥) ابن سينا، التعليقات، (بدوي)، م. س، ص ١٤٦؛ انظر أيضاً: ابن سينا، التعليقات (العبيدي)، التعليقتان ٥٧٥ و٧٦٦.

(*) السانّ: مصطلح سينوي يشير إلى النبي من خلال التأكيد على وظيفته الدينية والاجتماعية بوصفه واضع السُنة وصاحب الشريعة، فهو «السانّ» وأيضاً «الشارع».

والتدبير الإلهي. لقد أحاطت العناية الإلهية لدى ابن سينا بأدق مفردات الحياة وتفاصيلها، فكيف لا يتلمس إحاطتها وتدبيرها لشؤون الاجتماع والتعامل الانساني، بين الخلق والخالق من خلال العبادات، وبين الخلق أنفسهم من خلال المعاملات، بكل ما في هذه الأخيرة من حاجة إلى السُنّة والشريعة لتنظيمها وتدبير شؤونها.

هكذا انتقل ابن سينا بأفكاره وفق أسلوب متدرج ومنطقي، من البحث في أسباب الاجتماع الإنساني، إلى البحث في ضرورة السُنة والسانّ وخليفة السانّ، لهذا الاجتماع، وحاجته إلى كل ذلك. وهو ما يعكس سمة أخرى من سمات الفكر السياسي السينوي تتمثّل في أنه وإنْ كان ينطلق في بعض موضوعاته، كالاجتماع الانساني ودواعيه، والطبيعة المدنية للإنسان، من مقولات ذات جذر يوناني، إلاّ أنه حريص كل الحرص على أن ينحو بتلك المقولات والبناء الذي يشيده على أساسها، منحى آخر مغايراً للمنحى الذي تتخذه في الفلسفة والتراث اليونانيين. فهو يصل بينها وبين فكرة العناية والتدبير الإلهيين برباط وثيق، ليربط بذلك بين الإلهي والاجتماعي / الديني والسياسي، بعد أن كان قد أسّس لذلك سلفاً عبر مجموعة الخصائص المميّزة لعموم نسقه الفلسفي، وصياغته لمفهومه عن الله والإنسان والعالم، ممثّلة في الغائية والسببية الإلهية، وفكرة خيرية الله المطلقة والعناية واللطف والتدبير الإلهي، وخيرية العالم المقصودة، والشرّ العارض فيه. . تلك الخصائص التي كان لا بد وأن تجد انعكاساتها في فكره الاجتماعي ـ السياسي، ما دامت قد وسمت وميّزت عموم نسقه الفلسفي الذي يمثّل الجانب السياسي ـ الاجتماعي ركناً أصيلاً من أركانه.

إن ابن سينا وإنْ بدأ يونانياً في بعض الأحيان، إلاّ أنه كان ينتهي باستمرار إلى نهايات إسلامية واضحة وبيّنة الأبعاد، مما يدّل على مدى تأثره ببنائه العقيدي وحرصه على البقاء في إطار مضامينه وأفكاره الدينية. فاذا ما أخذنا بالمقدمة السينوية حول اضطرار الانسان للمشاركة وحاجته للاجتماع، فلا بد لنا من أن نتأمل النتيجة المترتبة عليها، والتي تفيد لجوء الناس بفعل هذه المشاركة وتأثير ذلك الاجتماع «إلى عقد(*) المدن والاجتماعات»[1]. أو بكلمة أخرى، إن ابن سينا كان يرى أن حاجة الإنسان للمشاركة والتعاون يتمّ اشباعها والاستجابة لها من خلال الاجتماع الانساني الذي يتخذ لديه شكلين أو صيغتين كما تبيّن في النص السابق هما: أ) المدن؛ ب) الاجتماعات. وعنصر التمييز الذي يستخدمه الشيخ الرئيس، ويشيّد على أساسه، تفريقه بين شكلَيْ (صيغتَيْ) الاجتماع تلك، هو ما يسميه«شرائط المدينة»(**). وبقراءتنا للنصوص السينوية يتضح أن «شرائط المدينة»، تتوفر

(*) لم يوضح ابن سينا مفهومه لعقد المدن، وإنْ كان بمقدورنا الزعم أن النص يوحي بمفهوم يقرب من القول بأن تكوين المدن نتاج لتعاقد إنساني إرادي يعكس اضطرار الانسان للمشاركة ويعبّر عن وعيه بحاجته للاجتماع.

(١) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(**) شروط / عناصر/ مكوّنات / مستلزمات المدينة.

تحديداً في المدن أو الاجتماعات المدنية، وتميزها عن الاجتماعات الأخرى التي لا تمتلك تلك الشرائط، مما يدعو ابن سينا إلى النظر إلى هذا النوع من الاجتماعات على أنها غير جديرة بتسمية «المدينة» أو مؤهلة لحملها. لانها اجتماعات تتشبّه بالمدنيين، لكنها في حقيقة الأمر لا تشبه الاجتماع الإنساني إلاّ بالاسم، وتفتقر إلى الكمال الانساني. وهو يقول في ذلك: «. . إنه من المعلوم أن الانسان يُفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره. . . ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات، فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة، وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط، فإنه يتحيّل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس، ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع ومن تشبّهٍ بالمدنيين»[1].

إلاّ ان ابن سينا لا يمضي مع هذه الفكرة حتى آخر الشوط ليوّضح لنا بصريح العبارة ما هي الشرائط التي رآها لازمة لعدّ الاجتماع الإنساني اجتماعاً مدنياً جديراً باسم المدينة، والتي يؤدي فقدانها إلى جعله اجتماعاً غير مؤهل لحيازة أو حمل صفة المدينة والمدنية. لأنه بعد أن ينهي عبارته تلك، يبدأ بالحديث مباشرة عن مستلزمات / شروط الاجتماع الإنساني من وجهة نظره قائلاً: «فإذا كان هذا ظاهراً، فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة، ولا تتمّ المشاركة إلاّ بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سُنة وعدل ولا بد للسُنة والعدل من سانّ ومعدّل[*]. . .»[2].

هنا يضعنا ابن سينا أمام تساؤل عن تلك الشرائط التي أشار إليها آنفاً، فلا نجد بين أيدينا من سبيل للإجابة عن ذلك التساؤل إلاّ باللجوء إلى الاستنتاج، بأن نتأمل الشروط التي يضعها لمدينته فنتعامل معها على أساس أنها الشروط اللازمة لعد اجتماع انساني ما «مدينة» أو «اجتماعاً مدنياً». والأخذ بهذا الاسلوب يستند إلى الافتراض بأن من يعرض تصوّره للاجتماع الإنساني المدني ممهداً لذلك العرض بالتمييز بين الاجتماع الحائز على شرائط المدينة، والاجتماع المفتقر إلى تلك الشرائط، لا يُمكن أن يقدّم لنا مدينته إلاّ في صورة إيجابية، أي في صورة الاجتماع المدني أو المدينة المتمتعة بتلك الشروط، البعيدة عن العجز والنقص والافتقار إلى الكمال. فيصبح بالمستطاع عند ذاك أن نفترض، أستنتاجاً، أن ما عَرَضَهُ من شروط مدينته، هي ذاتها الشروط التي ميّز بدلالتها بين عقد المدينة والاجتماع الذي لا يرتقي إلى مستوى المدينة إلاّ بالاسم فقط.

ويبدو أن بالإمكان إسناد هذه الفرضية الاستنتاجية وتدعيمها بالعودة إلى مفهوم المدينة عند ابن سينا وتعريفه لها. فهو يقصد بالمدينة «ما اجتمع على الهيئة الصالحة

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١. انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(*) محقق شرائط العدالة.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

للغرض الواقع في الشركة بوجود جميع أجزائها وأولها الملك. فان سمّينا كل محل اجتماع في المساكن مدينة فباشتراك الاسم.»[1]، بمعنى أن مفهومه للمدينة يشير إلى ذلك الاجتماع الانساني المتسم بالخصائص التالية:

- إنه اجتماع على الهيئة الصالحة؛
- إنه اجتماع يُقصد به تحقيق أهداف المشاركة وغاياتها؛
- إنه اجتماع حائز على جميع أجزاء المدينة وأولها الملك.

الا ان اتساع التسمية (المدينة) لتشمل كل اجتماع للمساكن، لا يجعل من كل هذه الاجتماعات مُدُناً، بل هو تشابه في الاسماء. فاجتماعات المساكن ليست مدينة لأنها لا تمتلك الخصائص الثلاث التي للمدينة، إلاّ أنها تحمل اسم المدينة تشبّهاً وليس عن حقيقة وواقع مدني فعلي.

فإذا ما عُدنا إلى نصوص ابن سينا لنبحث عن الشروط اللازمة لعقد المدينة، وجدنا أنها تشتمل لديه على:

١ ـ **المشاركة والمعاملة وسائر ما للملك من الاسباب**[2]. وهذا ما أشار إليه حين تحدث عن «الغرض الواقع في الشركة»، إذ إن الاجتماع الانساني هدفه التعاون على أسباب الحياة، مما لا يتم إلاّ بالمشاركة والمعاملة وأسبابهما، والتي تحتاج إلى السّنة والعدل فتصبح هذه الشرط الثاني من شروط عقد المدينة.

٢ ـ **السنّة والعدل**[3]. والسنّة هي شرط الاجتماع الانساني (على الهيئة الصالحة)، ووجودها واجب من عند الله تعالى لأنها وُجدت من أجل الخلق، فبها يتقربون إلى الله زُلفى، وتنتظم أسباب المعيشة ومصالح المعاد[4]. والعدالة أساس ما تدعو إليه سُنن السانّ في الأخلاق والعادات، وهي التوسط في الاشياء والأفعال، وبها قهر القوى الغضبية والشهوانية بما يزكّي النفس ويخلّصها من البدن، واستعمال تلك القوى في المصالح الدنيوية لبقاء البدن والنسل وحماية المدينة والاجتماع الانساني، وهي تجنّب للرذائل الإفراطية والتفريطية بما يحمي المصالح الإنسانية الفردية والمدنية ويبعد عنها الضرر[5]. ولكن لا بد للسنّة والعدل من سانّ ومعدل هو الشرط الثالث لعقد المدينة.

٣ ـ **السّانّ والمعدل**[6]. ووجوده واجب في العناية الإلهية الأُولى، لأنه أسّ المنافع

---

(١) ابن سينا، أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، م. س، ص ٥٢.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٦. لم نفصّل هنا في مفردات السنّة / الشريعة وأجزائها، وهي عديدة لدى ابن سينا، إذ سيجري بحث كل جزء منها ضمن الفقرة المتعلقة به في الفصول القادمة.

(٥) المصدر نفسه، ص ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

التي مَنّ الله تعالى بها على الخلق، وحصوله ضروري إذ به يتمّ نظام الخير في العالم الأرضي، وجميع ما يسنّه مما وجب أن يسنّه من عند الله. والنبي هو المضطلع بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب حياتهم ومصالح معادهم، مع تميُّزه عن باقي الخلق بصفاته ومعجزاته وتألُّهه[1]. والسانّ بخصائصه ومهماته هذه، أهلٌ لأن يكون «هو الذي ينقل الاجتماع البشري من مرحلة الاجتماع الطبيعي إلى مرحلة الاجتماع المدني. . النبي الشارع هو إذاً بداية الاجتماع المدني. . . إنه من الواضح هنا أن ابن سينا عندما يقرّر ذلك يضع نصب عينيه التجربة التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي إذ بدأت السلطة فيه بنبي شارع . . فبداية مجتمع ابن سينا الاجتماعي ـ السياسي هي البداية المعروفة للاجتماع العربي الإسلامي كما يعرضه كُتّاب السيرة النبوية وعلماء الفقه والكلام»[2].

ولما كان النبي السانّ إنساناً، فإنه عُرضة للموت كبقية الخلق. لذلك احتاج إلى من يخلفه، مما يجعل الخليفة، ومن ثم مجمل مكوّنات المؤسسة السياسية المرتبطة به أياً كانت طبيعتها أو خصائصها، الشرط الرابع من شروط عقد المدينة.

٤ ـ خليفة السانّ[3]. ووجوده واجب إذ إن السانّ / النبي ليس مما يتكرر وجوده في كل وقت، لذلك وجب ان يُدَبَّر لبقاء السُنّة من بعده[4]. ومن جملة تدبيره فرضه طاعة من يخلفه، إذ هو خليفته في إقامة السُنّة وتطبيق أحكامها في العبادات والمعاملات. وللخليفة أهميته بالنسبة للمدينة عند ابن سينا، اذ به يكون «كمال المدينة»[5] فيضرب لذلك مثلاً توضيحياً فيقول: «فان المَلِكَ كمال المدينة والربان كمال السفينة»[6]. ومعنى الكمال هنا أن المدينة بالمَلِكِ تُصبح مدينة بالفعل لأن الكمال عنده هو: «. . الشيء الذي بوجوده تتمّ طبيعة جنس نوعاً أعم من موضوع الصورة»[7]. ويتضح هذا المفهوم أكثر إذا ما عُدنا إلى نموذجه التشبيهي الخاص بربان السفينة، إذ يرى أنه «. . كمال للسفينة التي تصير السفينة بالفعل سفينة، فإنه يشبه أن لا تكون السفينة تامّة النوع أو تحضر جميع الأسباب التي بها يتم فعلها»[8].

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٤٤٢ ـ ٤٤٦. لم نُفصّل هنا في خصائص النبي وصفاته التي تميّزه، ومهماته واسلوب تنظيمه للشريعة وأغراضه في كل ذلك، إذ سيجري بحث هذا الموضوع بتفصيل وافٍ في المبحث الخاص بالسانّ / المشرّع لاحقاً.

(٢) رضوان السيد، الامة والجماعة والسلطة، م. س، ص ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٣.

(٥) ابن سينا، أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، م. س، ص ٥١.

(٦) ابن سينا، الشفاء / الطبيعيات ـ علم النفس، م. س، ص ١١.

(٧) ابن سينا، أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، م. س، ص ٥٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

هكذا يؤكد ابن سينا أهمية المَلِك وضرورته للمجتمع الإنساني، إلى الحد الذي يرى معه ان المدينة لا تكون مدينة إلاّ بأجتماع أسبابها، وفي مقدمتها المَلِك الذي به تكتمل المدينة ويتم فعلها الذي لها. ولهذا الرأي أهميته من زاويتين: الأولى تتعلّق بالشروط اللازمة لعقد اجتماع ما اجتماعاً مدنياً أو مدينة، وتقديم المَلِك على انه من أهم تلك الشروط وأول أجزاء المدينة، بل أساس كمالها، والثانية تتعلّق بالقول بضرورة الملك وكونه حاجة ضرورية للمجتمع. من هنا يمكن ملاحظة اختلاف ابن سينا مع الآراء التي تقول بأن المجتمع يمكن قيامه بدون حاجة لوجود السلطة السياسية. فضرورة الملك (السياسي) لاكتمال عقد المدينة ولعقد الإجتماع الإنساني إجتماعاً مدنياً ومدينياً، تؤكد ضرورة وجود هذه السلطة، ومدى حاجة المجتمع إليها ودواعي تلك الحاجة.

وابن سينا، في سياق الشروط التي يضعها للاجتماع المدني أو المدينة، يتبع آثار أستاذه الفارابي، فلا يختلف معه في تلك الشروط إلاّ جزئياً. فالفارابي يقول عن المدينة إنها «ليست هي الموضع الذي يُسمى مدينة أو مجتمع الناس، لكن لها شروط منها:

- أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات؛
- أن يوجد لها مدبّر إلهي؛
- أن يظهر في أهلها من العادات والأخلاق ما يُحمد ويُمدح؛
- أن يكون مكانها ملائماً طبيعياً بحيث يمكن أن تُجلب إليها الميرة التي يحتاج إليها أهلها وسائر ما لا غنى بهم عنه»[1].

وابن سينا يتفق مع الفارابي في إيراد الشروط الثلاثة الأولى ولا نجده يتحدث عن الشرط الرابع. فإما أنه يراه أمراً مفروغاً منه ويجعله تحصيل حاصل، أو أنه يراه من الأمور التي تترك لتدبير المجتمع وسلطته، فليس مما يُعقل أن يختار مجتمع ما لمدينته موقعاً يضرّ بمصالحهم ويمنع عنهم وصول ما يحتاجون إليه، وإنْ حدث ذلك، فلا بد ان يكون لسبب قاهر. لذلك لا نجده يعرض بالبحث للشرط الأخير.

والشيخ الرئيس في تحديده للشروط وأسلوب فهمه لها، يُبرز باستمرار الخصائص العملية لفكره ومنهجيته الواقعية، تلك التي تجد تاكيداً جديداً عليها في عدم افتراضه وحدة عقائد أهل المدن في المسائل الطبيعية والإلهية، ملاحظاً اختلافهم فيها، إذ «يحملهم واضع السنن منها على أساليب متغايرة»[2]. لذلك يمكن القول إنه وإنْ صاغ شرائع مدينته، كما يلاحظ قارىء نصوصه في إلهيات الشفاء، صياغة إسلامية صرفة، الا انه لم ينظر إليها

---

(١) جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ٥٢٨؛ انظر أيضاً حول الجذر الافلاطوني لهذه الشروط: عبد الرحمن بدوي، افلاطون في الإسلام، بيروت، دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨٠، نص الفارابي (تلخيص نواميس أفلاطون)، ص ٥٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ الخطابة، تحقيق محمد سيد سليم، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٨، ص ٣٢.

كنموذج وحيد للشرائع، وأشار في تلك النصوص إلى «غير مدينة ولها سنّة حميدة»[١]. ونظّم العلاقات بينها وبين مدينته ذات الشريعة الإلهية وفق أسس محدّدة، ليست في حقيقتها إلاّ الأسس التي نُظِّمت وفقها علاقة الدولة العربية الإسلامية بالدول التي عاصرتها.

هذه الصورة التي تشكّلت وفقاً لها المدينة السينوية المشتملة على الشرائط آنفه الذكر، يجري تدبيرها وإدارة شؤونها، بذلك القسم من الحكمة العملية المسمي (تدبير المدينة) والذي كان يعني لديه (علم السياسة) تحديداً[٢]. فعلم السياسة، كما يُستدلّ من نصوص ابن سينا وبخاصة في إلهيات الشفاء ورسالة في السياسة، يبدو قابلاً لأن يُستخدم بوصفه مرادفاً لعلم تدبير المدينة، ولعموم مصطلح الحكمة العملية أيضاً، ما دامت الحكمة التدبيرية (الفردية والمنزلية) تتخذ عند ابن سينا معنى السياسة. وهذا ما يُفسّر لنا استخدامه للمصطلح الأخير لوصفها، ولتسمية واحدة من أهم رسائله(رسالة في السياسة).

ويقيم ابن سينا تدبير المدينة، الذي يوكل أمره إلى السانّ / الشارع، ثم إلى خليفته من بعده، على أساس الشريعة ووفقاً لها وفي هديها، ويجعله مشتملاً على تدبير وتوجيه مجموع المفردات التعبدية والتعاملية على الصُعُد الثلاثة (الفردية والمنزلية والمدينية). أما الأنشطة التي يُوكل أمر التشريع «الجزئي» فيها إلى السايس / الخليفة ومعه من المستشارين والمجتهدين، فهي لا تخرج عن نص الشريعة وأحكامها ومبادئها وغاياتها. بهذا المعنى يغدو «تدبير المدينة»، عند الشيخ الرئيس، تدبيراً مدنياً أساسه الشريعة، ويُصبح علم السياسة لديه مؤسَّساً على الشريعة ومستنداً إليها، كما سيتبيّن لاحقاً. وهذا يعني أخذه بالرأي القائل بالأساس الشريعي للسياسة في الاجتماع المدني، مما يقرّب صورة السياسة ومفهومها عنده من صورتها ومفهومها كما نراهما لدى الاتجاهات المختلفة للفكر السياسي العربي الإسلامي، وبخاصة الاتجاهين الفقهي والكلامي. لذلك، ليست دولة ابن سينا إلاّ دولة الشريعة الإلهية على أساسها تقوم، وبها تُساس شؤونها وتُدبر أحوالها، وبدلالتها تتحدد خصائصها. فهو حريص في ذلك كله على تصور السياسة ودستورها وضوابطها وأهدافها بمنظار الشريعة، مستخدماً في ذلك أسلوب التحليل العقلي والاستنتاج والبرهان المنطقي. وهذا ما قاده إلى المزج بين رؤية الاتجاهين السياسيين الكلامي والفقهي من جهة، وأسلوب الاتجاه السياسي الفلسفي وأدواته العقلية البرهانية من جهة ثانية[٣].

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء / المنطق ـ المدخل، تحقيق جورج شحاتة قنواتي وآخرين، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٢، ص ١٤.

(٣) انظر في تقسيم اتجاهات الفكر السياسي العربي الإسلامي: جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي، بغداد، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٣. حيث رأى تصنيفها إلى أربعة اتجاهات هي. أ) الاتجاه السياسي الفقهي؛ ب) الاتجاه السياسي الكلامي؛ ج) الاتجاه السياسي الفلسفي؛ د) الاتجاه السياسي التاريخي الاجتماعي. وقد أدرج ابن سينا ضمن الاتجاه الفلسفي منها. وإن كنا نلاحظ وجود جوانب مهمّة وأساسية في فكر ابن سينا السياسي تبدو شديدة القرب من آراء الاتجاهين الفقهي والكلامي.

أما قول ابن سينا بمدنية الانسان بالطبع، وحاجته للاجتماع والمشاركة والمعاملة، فيمكن ان يقودنا إلى الاستنتاج بأنه كان يرى ان الإنسان وُجد وعاش دوماً في إطار اجتماعي. ولما كان الاجتماع الانساني المدني محتاجاً إلى «التدبير»، فالسياسة ضرورة لازمة وطبيعية لوجوده واستمراره. وبما ان التدبير المدني يُقابل ويعني السياسة أو علم السياسة، أمكننا ان نستنتج أن السياسة ممارسةً، وسلطةً، ومؤسساتٍ (بدائية بسيطة أو متطورة معقدة) كانت وستبقى - وفقاً للمقدمة السينوية سابقة الذكر - ظاهرة ملازمة للاجتماع الانساني.

ومن ثم، فإن السياسة بدلالة النظر إلى الشريعة والشارع وخليفة الشارع، بوصفها الشروط اللازمة والملازمة للاجتماع المدني، تغدو شرطاً من شروط الاجتماع المدني تُضاف إلى الشروط السابقة، التي تميّز بمجموعها، في رأي الشيخ الرئيس، الاجتماعات المدنية عن الاجتماعات المفتقرة إلى تلك الشروط. وهذا يعني ان ابن سينا ينظر إلى الإنسان واجتماعه المدني على أنهما يتمتعان بخصائص سياسية على الدوام، سواء في ظل وجود السانّ أو في ظل وجود خليفته، فهما سائسان / حاكمان للمجتمع بحكم تدبيرهما المدني له، والذي هو ليس شيئاً آخر سوى التدبير السياسي، مع ملاحظة أن الأول منهما حاكم سياسي بقدر ماهو سانّ وشارع: والثاني حاكم سياسي فحسب، لكنه يحكم وفقاً لما يسنه السانّ ويشرّعه.

وهذا التلازم بين الشريعة (السُنة) والسياسة، يُمكن ان يمهّد الطريق أمامنا للقول بأن إنسان ابن سينا ومجتمعه المدني، كانا يتميّزان دوماً بامتزاج الديني بالسياسي فيهما، بما يؤسّس لديه لقيام مجتمع الشريعة ودولتها. بعبارة أوضح: إن الوجود الاجتماعي المدني، في المنظور السينوي، وجود ذو خصائص وسمات سياسية، بقدر ما يكون ايضاً وجوداً ذا خصائص وسمات دينية شرعية.

إن الاهتمام بموقع الدين والسياسة في حياة الإنسان والمجتمع، يمكن ان يكون مسوّغاً مناسباً لافتراض أن محاولة الشيخ الرئيس للتوفيق بين الدين والفلسفة / الشريعة والحكمة، رافقتها، ونمت إلى جانبها، محاولته للتوفيق بين الدين والسياسة، والسعي إلى الجمع بينهما على صعيد الاجتماع الإنساني في إطار دولة الشريعة. وهذا دليل آخر على مدى تأثر ابن سينا بمكوّناته الفكرية الدينية، وحرصه عليها، مما يجعلنا قادرين على تلمّسها في أكثر من زاوية وركن من زوايا بنائه الفلسفي وأركانه.

أما الارتباط الوثيق الذي يُقيمه ابن سينا بين مدنية الاجتماع الانساني وظهور الممارسة والسلطة السياسية فيه، والمضطلعة بمهمة تدبير شؤون الاجتماع وتوجيهه وقيادته إلهياً (النبوّة)، أو بشرياً (الخلافة)، فيعني أنه وإن جعل ظهور الاجتماع الانساني سابقاً لظهور هذه السلطة، إلاّ أنه جعل مدنية ذلك الاجتماع مرهونة ومشروطة بظهور الممارسة والسلطة السياسية فيه، أياً كانت طبيعتها وأساسها (نبوة أو خلافة). وبغير هذا الشرط يكون الاجتماع الانساني تجمّعاً يتشبّه بالمدنيين، لكنه غير جدير بوصف «الاجتماع الانساني المدني».

بذلك يكون الاجتماع الانساني عند ابن سينا، اجتماعاً ذا خصائص طبيعية وإلهية، اجتماعاً مدنياً بقدر ما هو اجتماع سياسي أيضاً. وهو في كل ذلك نتاج لجملة الاحتياجات الإنسانية الطبيعية من جهة، والعناية والتدبير الإلهيين لسدّ هذه الاحتياجات وتوفير متطلبات الإيفاء بها من جهة ثانية. والاجتماع الانساني المدني بصورته هذه، لم ينشأ بشكل مصطنع أو مفتعل، بل هو اجتماع طبيعي بإرادة وتدبير إلهيين لعقد المدينة (الاجتماع المدني - الديني - السياسي) المُدبَّرة بالشريعة، لما فيه خير الانسان وسعادته في الدارين. وفي هذا الاجتماع المدني، يأتي السياسي تابعاً للديني، منبثقاً عنه، مرتبطاً به، مُستمِداً لشرعيته منه، وإنْ كانت تلك الشرعية جزئية وغير مطلقة، لأنها شرعية واجبات ومهمات، وليست شرعية حقوق أو صلاحيات وسلطات مطلقة. وهذا ما يسم دولة الشريعة الإلهية عند ابن سينا ويميّزها، من حيث هي اجتماع مدني أساسه الشريعة التي يطبّقها عليها النبي / الشارع / السانّ، أو خليفته من بعده.

وإذا ما اتّسمت الخلافة بخصائص وسمات دنيوية، فإن ذلك لا يتناقض أو يتقاطع مع أخروية النبوّة وإلهيتها، لأنّ الخلافة الدنيوية تستمد شرعية وجودها من النبوة الإلهية، ومن كونها وُجدت من أجل استكمال دور النبوّة وأداء وظائفها، ولأنها تعمل في هديها وتسترشد بأحكامها وشرائعها، من دون ان تشارك النبوّة في قدسيتها أو عصمتها.

في إطار هذا التصور، لا يظهر الاجتماع الإنساني بأركانه المدنية - الدينية - السياسية على انه غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة لغاية أسمى هي سعادة الإنسان في الحياة الدنيا، وثوابه في الآخرة. ويعتمد تحقيق هذه الغاية على مدى تطبيق السُنَة والالتزام الفردي والاجتماعي بفرائضها وأحكامها. ومتى ما عجز الخليفة (خليفة السانّ / النبي) عن الاستمرار في أداء هذه المسؤولية، كان لأهل الاجتماع المدني الفاضل الحقّ في ان يستبدلوا به من هو أكفأ وأقدر على حمل تلك المسؤولية، لا بل أن من واجبهم أن يستبدلوا به غيره.

لذلك، فإن ما يتمتع به خليفة السانّ من سلطات، ليست في حقيقتها إلا سلطات تطبيق الشريعة الإلهية، من غير أن يستتبع ذلك تمتعه بأية حقوق إلهية مقدسة. إنه لا يحمل شيئاً من خصائص السلطان المطلق المقدس الذي لا يجوز المساس به أو تغييره، ما دام سلطانه مشروطاً ومقيّداً، كما تبيّن سابقاً، وكما سيتبيّن لاحقاً بشكل أوضح.

نشوء السُنَن

يُمثّل نشوء السُنَن (القوانين، الشرائع)، ومن ثم نشوء السلطة أو المؤسسة المسؤولة عن مراعاتها والعمل عليها وحفظها، عند ابن سينا، نتيجة ثانية (ومركّبة) لمقدمته المعروفة حول المشاركة، أو الاجتماع الإنساني، التي ترتب عليها ابتداءً، وبصفة نتيجة أولى، نشوء المعاملة بين أفراد المجتمع.

فالشيخ الرئيس يرى انه «لا تتم المشاركة إلاّ بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر

الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سُنّة وعدل»[١]. ويوضح رؤيته تلك حين يقول أيضاً: «وكل مشاركة فإنما تتم بقانون مشروع، ويمتول لذلك القانون المشروع يُراعيه ويعمل عليه ويحفظه»[٢].

فالاجتماع (المشاركة الإنسانية)، ليس غاية في حد ذاته، وعلى هذا الأساس لا يُمكن الاكتفاء به والوقوف عنده، بل هو شرط لازم لاستمرار الوجود والنوع الإنساني، إلا أنه شرط لا يكتمل ولا تتم أركانه إلا بالمعاملة، أو ما يُمكن وصفه بأنه علاقات التفاعل وتبادل المنافع والخدمات بين الخلق، وهذه العلاقات التعاملية تحتاج في تنظيمها وضبطها إلى السنّة والعدل.

ويوضّح ابن سينا رأيه مؤكداً أن «نوع الإنسان مستبقى بالتشارك، والتشارك محوج إلى التعامل والتجاور، والتعامل والتجاور محوجان إلى أحكام صادقة في الأمور العملية، بها ينتظم شمل المصلحة ويأضدادها يتشتت»[٣]. وهذا يعني ان المصالح الانسانية، على المستويين الفردي والجماعي، هي مقصد الأحكام الصادقة في الأمور العملية، وإلى هذه الأحكام الصادقة، أشار ابن سينا في النصين السابقين حين تحدّث عن «السنّة والعدل» و«القانون المشروع».

وندرك هذا التصوّر أكثر، حين ينقل الشيخ الرئيس «السُنّة والعدل» و«القانون المشروع» من مستوى الشرط المتمّم والمكمّل للمعاملة الانسانية، إلى مستوى الشرط اللازم، بل وواجب الوجود للاجتماع الإنساني، إذ «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلاّ بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما.. وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل، يحفظه شرع يفرضه شارع»[٤].

هكذا يصبح وجود السنّة، الشرع، الشريعة، القانون المشروع (وهي المصطلحات المترادفة التي يستخدمها ابن سينا للإشارة إلى القانون الضابط والمنظم لعلاقات الخلق ومعاملاتهم) واجباً عنده، إذ إن المعاملة والعدل اللذين يستلزمان وجود السنّة / الشرع لحفظهما وضمان العمل بهما، لن يوجدا أو ينتظم شمل المصلحة بهما، ما لم يوجد ضمان حفظهما واستمرارهما متمثّلاً بالسنّة أو الشرع أو القانون المشروع.

والوجوب، بمعنى الاحتياج الأكيد للسُنّة / الشرع في معاملات المشاركة (الاجتماع) الإنسانية، التي تستلزم ابتداءً وجود السُنة، يشرحه لنا ابن سينا حين يبيّن أنه «لما كان الإمكان الأكثري ان لا يبقى في أشخاص الناس إلاّ بالتعاون والترادف، وأكثر الناس يرى ما له، ولا يرى ما عليه، احتيج الى سنّة عادلة»[٥].

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٩.

(٢) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ٢٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ٢٢.

(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٥) علي زيعور «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.

واستناداً إلى هذه الرؤية، تغدو السنّة / الشرع، في رأي ابن سينا، مصدر تحديد للحقوق والواجبات الانسانية في محيط التعامل الاجتماعي. وهو يرى ان ذلك الأمر من الأهمية بمكان، إلى الحد الذي يقول معه إنه «لا يجوز أن يُترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً»[1].

وإلى هذا المعنى ذهب شُرّاح ابن سينا من قبل في تفسيرهم لنصوصه، إذ رأوا أن مصدر الحاجة إلى الشريعة ووجودها، في الرؤية السينوية، يكمن في حقيقة أن كل واحد من الناس «يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على من يزاحمه ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع. فإذاً لا بد من شريعة.. والشرع لا بد له من واضع يُقنّن تلك القوانين ويقرّرها على الوجه الذي ينبغي، وهو الشارع»[2]. وهؤلاء الشُرّاح عدّوا الشريعة الإلهية الضابطة لأمر الاجتماع الإنساني ومعاملاته، مطلباً لازماً لكمال أمر ذلك الاجتماع، فقالوا عنها: «ولن يكمل أمر ذلك الاجتماع إلاّ عند شريعة ضابطة»[3]، فالشريعة هي «الناظمة لمصالح العالم»[4].

بذلك تكون من بين أبرز وظائف الشريعة، في النسق الفلسفي السينوي، وظيفتها الاجتماعية بوصفها الأداة أو الوسيلة الضامنة لاستمرار الوجود المُنتظم والمُستقر للكيان الاجتماعي لمدينة الشريعة الإلهية أو السنّة النازلة، في الوقت ذاته الذي تضطلع فيه بوظيفة الضامن لاستمرار الوجود العقيدي والقيمي لمدينة الشريعة ومجتمعها. وهذا ما يفسّر لنا أنموذج السنّة أو شريعة المدينة السينوية، التي تتضمّن مستويات قيمية وسلوكية، وطقوساً وممارسات تعبّدية، ذات أبعاد فكرية وعملية، تعمل متضافرة على تحقيق واستمرار عناصر الوحدة والتمايز والتماسك الاجتماعي والعقيدي والسياسي للمدينة. تلك العناصر التي تمهّد في محصلتها العامة لتجعل منها المدينة الفاضلة في العالم الإنساني، عالم الحسّ والفساد، لأنها مدينة الشريعة / السنّة الإلهية المنزلة.

ويقدّم لنا تقييم ابن سينا لطباع عامة الخلق، وما رآه فيهم من بُعد عن العدل والخير، تفسيراً إضافياً لحاجة الاجتماع الانساني للشريعة الإلهية الضابطة والمنظّمة. فهو يرى أن «.. العام من البشر إذا دعوا إلى الخير والعدل الإنسانيين، فكأنهم دعوا إلى أمر هو خلاف طباعهم البشرية، وضد حركات نفوسهم الإنسانية.. لم يجيبوا إلاّ قهراً ورعباً»[5]. واستناداً إلى ما تقدم، تضطلع الشريعة بوظيفة القانون القاهر المؤهّل لإلزام الخلق بأتباع طريق الخير

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(٢) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، حاشية ص ٢٦٦ وما بعدها من شرح نصير الدين الطوسي

(٣) نصير الدين الطوسي وفخرالدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، طُبع على نفقة السيد عمر حسين الخشاب ونجله، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٢٥ هـ، ج ٢، ص ١٠٦ (من شرح الرازي).

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٦.

(٥) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، م. س، ص ص ١١١ ـ ١١٢.

والعدل الإنسانيين الذي تمهده أمامهم أحكام تلك الشريعة بما تنطوي عليه من حدود دنيوية ومخوّفات عقابية أخروية. ثم يوضح بتفصيل أكبر، أوجه الحاجة الانسانية للشرع الإلهي / السّنة في الحياة الفردية والاجتماعية، بقوله: «ان الناس يحتاجون إلى من يضبط أمورهم، منوعهم وأنكحتهم وجناياتهم، ويذكرهم ربهم ولا يُذعن بعضهم لبعض»[1].

وواضع الشريعة عند ابن سينا يضع فيها سُنناً / قوانين ذات دور ونفع «في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء، سنناً تمنع وقوع الغدر والحيف، وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي تتغيّر فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء، كالصرف والنسيئة وغير ذلك، وأن يسنّ على الناس معاونة الناس والذبّ عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم من غير أن يغرم متبرع فيما يلحقه يتبرعه»[2]. وعلى هذا الأساس، ينظر إلى السياسات بوصفها لازمة «للأبدان لانتظام العالم»[3]، لأن الشارع / النبي عَلِمَ «أن جميع الناس لا يرتقون مدراج العقل، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبيعية»[4]. وهذا ما تضطلع السنّة بتشريعه وأخذ الناس به، الأمر الذي يجعل منها المنظّم لعبادات الخلق ومعاملاتهم والرادع لأهوائهم ومصالحهم[5].

ولكن هل لأحد من الخلق أن يضع من السُنن ما يقوم بأمر الخلق ومصالحهم كافةً، جامعاً فيها ما يبلغ به الغاية من الرغبة والرهبة؟

يجيب ابن سينا عن هذا التساؤل بالنفي، مبيّناً أن «من الممتنع أن ينهض واحد من البشر باتساع كافة شركاء جنسه من الرغبة والرهبة في الدنيا، ويبيّن ما يبلغ به هذا الغرض، فلا بد من تقرير ما أعد للمحسنين أو للمسيئين من ذلك عندهم في الدار الآخرة بتولي من له الخلق والأمر تعالى وحده»[6]. ويتأسس على ذلك، بعد أن تبيّن ضرورة الاجتماع الانساني وحاجته للمعاملة، أنه لا بد للمعاملة من سنّة وعدل يقتضيان سانّاً ومعدلاً. فالسُنّة إذاً ضرورة لا بد منها، لما لها من وظيفة مهمة يُحدّد ابن سينا طبيعتها بقوله: «فلا بد من سنة مكتوبة مخصصة تحدد وتقدر»[7]. ففضلاً عن وظيفتها بوصفها المنظِّم والموجِّه للفعاليات الفردية والجماعية في الاطار الاجتماعي، والرادعة عن الشرور ضمن ذلك الاطار، فهي تمارس أيضاً وظيفة القيد المنظم للفعل الإنساني، إذ الناس، في رأيه، «ينبغي أن يكونوا مقيّدين بأحد قيدين، إما بقيد الشرع ليتمّ نظام العالم، وإما بقيد العقل. ألا ترى أن المحلول

---

(١) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة ابن سينا في كلمات الصوفية»، ص ١٦٨.
(٢) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.
(٣) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة في أسرار الصلاة»، ص ٢١٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٥.
(٥) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢٠٧.
(٦) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، م. س، ص ١٤٢.
(٧) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١١٩.

من القيدين جميعاً لا يُطاق حمل ما يرتكبه من الفساد، ويختلّ نظام العالم بسبب المنحلّ من القيدين»[1]، بالقدر نفسه الذي تُمارس فيه وظيفتها في تحديد طبيعة ونوع السلوك الانساني ووضع تقديرات محدّدة له، على الأصعدة الفردية والعائلية والمدينية.

ولما كانت مهمة وضع هذه السُنّة أكبر من أن تكون مهمّة انسانية فردية، إذ ليس لأحد من الخلق ان يبث في النفوس الرغبة في الخير ورجاء ثوابه، والرهبة من الشر وخشية عقابه، كان لا بد من أن يكون ذلك لله سبحانه وتعالى، بواسطة النبي / الشارع، الذي لا يضع للخلق سُنّة «إلاّ مما وجب من عند الله أن يسنّه»[2].

ومما يُمكن استنتاجه هنا أن ابن سينا يولي السُنّة / الشريعة الإلهية من التركيز والاهتمام ما يدفعه إلى تنظيم سُلّم للأولويات تشغل فيه الحاجة الى السُنّة والعدل الإلهيين الموقع المتقدم. واستناداً إلى تلك الحاجة، يؤسّس قوله بالحاجة إلى السّانّ، إذ «لا بد للسنّة والعدل من سانّ ومعدل»[3].

ان الشيخ الرئيس يُقدّم لنشوء السنن / الشرائع / القوانين، تفسيراً مركّباً ينطوي في جانب منه على القول بأن تلك السُنن إنما تُسنّ للخلق بمقتضى التدبير والعناية الإلهية، التي لا يُمكن ان تقتضي الوجود والاجتماع والمشاركة والمعاملة الإنسانية وسائر ما لها من الأسباب، إلاّ وتقتضي وجود السُنّة التي هي عماد كل ذلك وأسّه[4]، ووجود السُنّة يستتبع بالضرورة وجود السانّ. وهو من جانب آخر يُفسّر وجود السنن والحاجة إليها بضرورة ردع الخلق ووضع قيد آخر منظّم لسلوكهم ومعاملاتهم بالأضافة إلى قيد العقل، يتجسّد لديه في السنة الإلهية. وهذا التفسير يرتبط بالتفسير الأول، إذ إن إدراك العناية الإلهية لحاجة الخلق للسنن بفعل ما في طباعهم من الأثرة والأنانية والميل للظلم والانقياد للشهوات، جعلها تدبّر أمرهم وتنظّمه بما تسنّه لهم من السُنن وما تضعه لهم من الشرائع[5].

من كل ما تقدم نخلص إلى القول بالأهمية الخاصة التي يوليها ابن سينا للسُنن أو الشرائع في حياة المجتمعات الإنسانية، وإدراكه لضرورتها لها.. لينتقل من هذه النقطة إلى

---

(1) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة ابن سينا في سر القدر»، ص ٣٠٥.

(2) ابن سينا، الشفاء / الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٦.

(3) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(4) المصدر نفسه، ص ٤٤٢.

(5) إلى هذا الرأي السلبي في أخلاق الناس وطباعهم بما يحوجهم إلى السنن أو ما يسميه ابن خلدون «الوازع» ذهب أيضاً الماوردي والطرطوشي ويحيى بن عدي وابن خلدون. انظر في ذلك: أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، حقّقه وعلّق عليه مصطفى السقاء، القاهرة، ١٩٥٠، ص ص ١٢ - ١٤؛ أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، مصر، ١٢٨٩ هـ، ص ٧٤، ٨١ - ٨٢؛ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ب. ت، ص ص ١٨٧، ٢٣٥، ٣٠٢ - ٣٠٣، ٣٠٩؛ Nagi Al-Takriei, *Yahya Ibn Adi - A Critical Edition and Study of his Tahdhib Al - Akhlaq*, Beyrouth - Paris, Editions Oueidat, 1978, p. 72.

تقرير المصدر الإلهي لها. فالسُنّة عنده سُنّة إلهية ينقلها إلى الناس النبي المُوحى إليه. وبذلك تغدو «المسألة المركزية في السُنّة المشروعة، أنها بإذن الله وأن حاملها مُرسل من الله. هكذا تستعصي السُنّة الموحاة أو المُنزلة على الاستغلال والفتوية.. ومن هنا كانت أهمية إلهية الأصل في الشريعة»[1]. فالأصل الإلهي للشريعة يضفي عليها طابعاً مقدساً، ويجعلها عصية على التغيير أو التحريف، عمداً أو عن غير عمد، فتُحفظ السُنّة الإلهية ويدوم دورها وتأثيرها الديني والاجتماعي.

رؤية ابن سينا للتوافق والاتصال بين العقل والشريعة / السُنّة الإلهية، أوصلته إلى تقييم طرفي العلاقة بوصفهما القيدين الضابطين للحركية الاجتماعية، والمنظِّمين الموجّهين لها، بقصد إبقاء تلك الحركية منسجمة مع نظام العالم الذي رآه الشيخ الرئيس كائناً على أحسن ما يكون من النظام، وأن الشرور فيه عرضية وليست مقصودة لذاتها، وأنها أقلّية وليست أكثرية، مع ضرورتها لنظام هذا العالم الذي لولاها لم يكن هو العالم الذي نعرفه ولأصبح من غيرها عالماً آخر.

إن قيود السُنّة، التي رآها ابن سينا لازمة لتنظيم علاقات التعامل والتفاعل بين الناس، تبقى، في محصلاتها النهائية، ذات طبيعة دينية مستمدة من مصدر إلهي. إلا أنها على الرغم من ذلك، على صلة وثيقة بالعقل، إذ هو المثبِت لها، المتفق مع مبادئها، المُستعان به في تفصيل أحكامها العامة (الكلّية) بحسب الوقائع والتفصيلات الجزئية في مقابل المحمودات والسُنن غير المكتوبة، التي يرى ابن سينا أنها المعروفة عند الجمهور بالعقل وحده[2].

بهذا يغدو بالإمكان الزعم أن المجتمع / المدينة السينوي له في آن واحد خصائص وواجبات دينية إلهية. فهو عن الشريعة / السُنّة الإلهية يصدر، وإليها يعود، وبها تُضبط آلياته وتُدار شؤونه. إلا أن السلطة الحاكمة في مثل هذا المجتمع، وإن كانت لا تتمتع بخصائص دينية، فإنها مسؤولة عن أداء وظائف وواجبات، يكون جزء أساسي منها ذا طبيعة دينية.

يتأكد ذلك ويتضح أكثر حين نتذكّر أن ابن سينا يجعل مبادىء الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة (المدنية والمنزلية والفردية) مستمدة «من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية»[3]. وبذلك يأخذ ابن سينا بفكرة وحدة المصدر التشريعي لأقسام الحكمة العملية، ويُحدّد طبيعته بوصفه «مصدراً إلهياً»، بما يجعل مبادىء السلوك والتعامل الفردي والعائلي والاجتماعي ـ المديني عنده مستوحاة ومستلهمة من مصدر إلهي (الشريعة الإلهية)، هو الذي يُحدّدها ويبيّن كمال حدودها أيضاً. هذا النوع من السياسة

---

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢٠٩

(٢) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١١٣.

(٣) ابن سينا، عيون الحكمة، م. س، ص ١٦.

الشرعية التي تُدار وفقاً لها شؤون المجتمع، هي، في حقيقة الأمر، «سياسة واجبات شرعية»، إذ هي تسترشد بالشريعة وأحكامها، وتسير في هديها، وتعمل على أساسها، وتحرص على تطبيقها، ولكن من دون أن تتجاوز ذلك الى حدٍ تُصبح معه سياسة أو سلطة ذات شرعية دينية مقدّسة، تجعلها فوق مستوى النقد أو الرفض والمعارضة، كما سيتضح لاحقاً.

وإذا كان ابن سينا قد جعل الأحكام المتعلّقة بالمعاملات في إطار الشؤون العسكرية والاقتصادية والأمنية، بوصفها أحكاماً جزئية، خارج دائرة مسؤولية السانّ / النبي، أي خارج نطاق التشريع الإلهي، فإنه إنما كان ينظر إلى تلك الأحكام الجزئية على أنها تمثّل أحكاماً ظرفية تتغيّر بتغيّر الأحوال وتباين ظروف الزمان والمكان. أما أحكام السُنّة الإلهية التي يأتي بها السانّ، فهي أحكام عامة دائمة ثابتة.

هكذا يجعل ابن سينا للتشريع مستويين أو بُعدين:

- الاول: عام، كلي، ثابت، دائم، ذو مصدر إلهي، ديني؛

- الثاني: خاص، جزئي، متغيّر، آني، ذو مصدر إنساني، مدني.

فيضع الأول ضمن إطار مسؤولية الشارع، إذ يخصّه بالأحكام الكلّية، الصالحة لكل زمان ومكان، غير القابلة للتحوير أو التغيير.

أما الثاني فيضعه ضمن إطار مسؤولية خليفة الشارع، إذ يخصّه بالأحكام الجزئية، المتغيّرة بتغيّر الزمان والمكان، القابلة للتحوير والتغيير[1].

في ظل تقسيم كهذا تتسع آفاق التشريع الإلهي، باتساع المجال أمام العقل الانساني للاستنباط منه والاستناد إليه في التشريعات الإنسانية، فيغدو حرّاً غير مقيّد أو مُصاب بالجمود أو العقم، لأنه يختص بتحديد القواعد الأساسية العامة في دوائر التعامل الانساني، تاركاً مفردات علاقات التعامل في تلك الدوائر مفتوحة أمام الاجتهاد الإنساني بالتعديل أو الإضافة أو التغيير، بما يُناسب مقتضى الحال وتغيّر الأوقات، ومن دون أن تتقاطع تلك الاجتهادات الإنسانية التشريعية الجزئية مع الأحكام والقواعد الشرعية الإلهية العامة.

لقد رأى ابن سينا أن الشريعة الإلهية لا تُعالج، ويجب ألاّ تُعالج، تلك المفردات التفصيلية الجزئية في الحياة الانسانية. فهذه الأخيرة متغيّرة متبدّلة، والشريعة الإلهية عامة وكلّية ودائمة. فالشريعة الإلهية تُقدّم للمجتمع، الأساسي والعام والثابت من الاحكام في العبادات والمعاملات. أما التفاصيل الجزئية في المعاملات، فلها هامش واضح من حرية الحركة والتغير، والقدرة على المعالجة في ضوء ظروفها الزمانية والمكانية وتبعاً لمقتضيات المجتمع والعصر.

---

(١) قارن: جهاد تقي صادق، «ابن سينا: جوانب أساسية في فكره السياسي»، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد ٥، السنة ٢، نيسان ١٩٩٠، ص ١٢.

هكذا يكون بمقدار السايس (الخليفة / الحاكم) أن يتصرّف بحرية في الشؤون والاحكام الجزئية للمعاملات، مجتهداً ومشترعاً فيها بما ينفع مدينته ويستجيب لحاجاتها ويُلائم أحوالها، من دون أن تخرج الأحكام التي يسنّها، في المعاملات الجزئية، عن الشريعة الإلهية في أحكامها الأساسية العامة. يقول ابن سينا، مبيّناً ما يفوّضه السانّ / النبي لاجتهاد الخليفة: «ويجب أن يفوّض كثيراً من الأحوال، خصوصاً في المعاملات، إلى الاجتهاد. فإن للأوقات أحكاماً لا يُمكن أن تنضبط. وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة الحَفَظة، ومعرفة الدخل والخرج، وإعداد أهبّ الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك، فينبغي أن يكون ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة. ولا يفرض فيها أحكاماً جزئية، فإن في فرضها فساداً، لأنها تتغيّر مع تغيّر الأوقات، وفرض الكلّيات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن، فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة»[1].

ولما كان السايس / الخليفة، وفقاً لما تقدّم، متمتعاً بحق التشريع في الجزئي من المعاملات ومتطلّبات ضبط المدينة، فإنه بحكم خضوعه في الكلّيات لأحكام الشريعة الإلهية ومسؤوليته عن تطبيقها وحمايتها، يبقى مُلزماً بالخضوع لتلك المبادىء العامة. وبما يجعل أحكامه الجزئية غير متعارضة أو متقاطعة معها. ليكون في النهاية حاكماً مقيّداً بقيد الشريعة، وبمسؤوليته عن تنفيذ أحكامها والدفاع عنها من ناحية، وهو من ناحية ثانية مقيّد بقيد العقل، وإلاّ لما أستحق منصب الخلافة، وكان الخاضع لهذين القيدين أجدر منه بذلك المنصب.

هكذا يكون الخليفة، في المنظور السينوي، بعيداً عن صورة الحاكم المطلق الذي لا حدود لسلطته وقُدراته. فهو خاضع لأحكام الشريعة الإلهية في الكليات، ومُلزم بالانسجام معها والبقاء في فلكها ونطاقها فيما يخصّ الاحكام الجزئية التي له حق التشريع فيها والاجتهاد، بقدر تعلّق الامر بالمعاملات وشؤون حفظ المدينة وضبطها[2]. وهذا يعني أن سياسة المدينة السينوية تكونُ محكومة في الكليات بالسُنّة / الشريعة الإلهية، وهي في الجزئيات سياسةُ مدينةٍ بشريةٍ يشرّعها السايس تبعاً لمقتضى الحال، وبشرط ألا تتعارض أو تتقاطع مع الشريعة الإلهية وأحكامها العامة. لذلك، فإن اتصاف الاحكام والاجتهادات الجزئية بطابعها الانساني الزمني المتغيّر، لا يجعل منها قطاعاً سياسياً زمنياً مستقلاً استقلالاً تاماً عن مبادىء الشريعة الإلهية وأحكامها العامة وغاياتها النهائية.

لقد كان تأكيد الشيخ الرئيس على مراعاة أحكام الأوقات في التشريعات المتعلّقة بالجزئي من المعاملات، مدخلاً لعدّه في قائمة المفكّرين الداعين إلى فتح باب الاجتهاد.

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢) حول الطبيعة المقيّدة للحكم في الفكر العربي الإسلامي، انظر: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، م. س، ص ص ٤٩ ـ ٥٢، ٩٠، ١٢٨.

لذلك فقد تمّ تصنيفه ضمن «الرواد الأوائل لذلك التيار الفكري المرن (أو المُجدِّد) في التفكير العربي الاسلامي المتضمن الاعتقاد بوجوب استمرار فتح باب الاجتهاد من أجل أن تتوائم أحكام الشريعة - في إطارها العام - مع متغيرات الحياة العصرية، ولتحتوي بالنتيجة، مستجدات التطور الحادث في المعيشة الإنسانية»[1].

وإذا كان ما يُقدّمه لنا ابن سينا، في إطار رؤيته الأعمق والأوضح للنسق السياسي - الإجتماعي، التي تتضمنها الإلهيات من كتاب الشفاء، تصوّراً للملامح العامة لنسق سياسي يتصل بالشريعة الإلهية بأكثر من سبب، فإن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود أنساق أخرى خارج دائرة الشريعة الإلهية المُنزلة، التي تبقى محور اهتمامه الاساسي، فبها تُساس المدينة وتُدار شؤونها وتُدبرّ أحوالها. إن سياسة المدينة السينوية، وفقاً لما تقدّم، سياسةُ واجبات ومسؤوليات شرعية إلهية يتولاها السايس / الخليفة، من دون أن يحصل في مقابلها على حقوق شرعية تُضفي على سلطته وسياسته طابع القداسة، أو تجعلها فوق مستوى المُراجعة أو التصحيح.

وهذا الشكل من أشكال السياسة الشرعية (سياسة الواجبات والمسؤوليات)، لا يختلف كثيراً عن صورة السياسة الشرعية عند العديد من فقهاء الحضارة العربية الإسلامية ومتكلّميها، اللّهم إلا فيما يتعلّق ببناء نسقها الكلي وطبيعة الآراء والتفسيرات التي تستند إليها وتنطلق منها وبترتيب مقدماتها ومبادئها. فللسلطان عند الماوردي مهمة أساسية هي «حراسة الدين والذبّ عنه ودفع الأهواء منه وحراسة التبديل فيه وزجر من شذّ عنه بارتداد أو بغى فيه بعناد أو سعى فيه بفساد»[2].

أما ابن مسكويه فيجعل تلك المهمة متعلقة «.. بحفظ هذه السنّة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها.. والاوائل لا يسمّون بالمَلِكِ إلاّ من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره.. إن الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم الى السعادة القصوى، والمَلِكُ هو حارس هذا الوضع الإلهي، حافظ على الناس ما أخذوا به»[3]. ويربط الغزالي بين الدين والسياسة إلى الحدّ الذي يكون معه «.. الفقيه هو معلّم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق.. ووجه تعلّقه بالدين أن الدنيا منزل من منازل الآخرة، بل هي مزرعة الآخرة. ولا يتمّ الدين إلاّ بالدنيا، ولذلك قيل الدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[4].

---

(١) جهاد تقي صادق، «ابن سينا: جوانب أساسية في فكره السياسي»، م. س، ص ١٥، وهامش (٦٧) ص ٢٠، وفيه يجمع الكاتب بين ابن سينا ورواد آخرين لهذا التيار مثل: ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، م. س، ص ص ٢١١ - ٢١٢.

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، م. س، ص ١٦٦.

(٤) أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، القاهرة، ب. ن، ١٣٢٢ هـ، ص ٤٤.

ويتضح التحديد السينوي لمهمات الشارع، ومن ثم السايس، حين يبيّن «أن القوانين الكلّية موكولة إلى وضع الشارع، ولابد من شارع من عند الله»[1]. فمهمة الشارع تقع في إطار الكلّيات مع جعل الجزئيات موكلة لرأي المجتهدين، لأن النبي عنده «.. ينص على الكلّيات، ويفوّض الجزئيات إلى رأي المجتهدين ليجتهدوا فيه»[2]. وفي إطار هذا التقسيم الوظيفي، يحفظ ابن سينا للشارع والمجتهد في الاحكام الجزئية موقعهما وأدوارهما، إذ يؤكد على أن «يكون الحكم الكلّي متقبلاً من الشارع. فكما أن الحكّام[*] القاصرين عن رتبة الشارعين يقصرون عن وضع الشريعة، كذلك الشارعون لا سبيل لهم إلى الحكم في جزئي بعينه مما لا يتنهي»[3].

والشيخ الرئيس يجعل التشريع في الموضوعات الخاضعة للاجتهاد والمشورة بشأنها (معرفة الحفظة والدخل والخرج وإعداد أهبّ الاسلحة والحقوق والثغور)، خارج دائرة مسؤولية التشريع الكلّي للمشرعين، فيقول: «وأما في الأحكام المشاورية، فقلّما يفترض فيها قوانين من عند أصحاب الشرائع إلا في أمور عنادية وجهادية، ويكون أمر ما خلاه إلى الناس. فيكون لجمهور الناس بأحكامه بصيرة»[4].

وعلى الرغم من أنه ينظر إلى أقسام الحكمة العملية الثلاثة على أساس أنها تستمدّ مبادئها وكمال حدودها من الشريعة الإلهية، إلاّ أن ابن سينا يُبيّن أن المفردات التطبيقية لها تخضع لتقدير الخلق وآرائهم: «فأقسام الحكمة العملية، حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية، ومبدأ هذه الثلاثة من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات»[5].

لقد آمن الشيخ الرئيس أن الشريعة الإلهية تزود الاجتماع الإنساني المدني بالأحكام والشرائع الأساسية في العبادات والمعاملات، وأن للخليفة والمجتهدين حق الاجتهاد في الجزئيات والمتغير من الاحكام. فاستطاع بذلك أن يتخلّص من الوقوع في موقف مشابه لموقف «الفقهاء المتزمتين القائلين بأن على الحاكم أن يسترشد بالشريعة وحدها.. وموقف الحكام المدّعين حق التقرير على ضوء الظروف والمعتبرين الشريعة مبدأً سلبياً لا غير، من شأنه فقط أن يعيّن الحدود التي لا يجوز تخطيها[6]، متخذاً موقفاً يجمع بين التأكيد على

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١٧.

(٢) علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ١٢٥٤ انظر ايضاً: ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١٧.

(*) سواء أكانت هذه التسمية تعني القضاة، كما يُفهم من النص، أو تعني الساسة وولاة الأمر، فهي تفي بالغرض في الحالين.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، م. س، ص ٢٠. انظر في ذلك أيضاً: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي...، م. س، ص ١٣٩.

(٥) ابن سينا، عيون الحكمة، م. س، ص ١٣.

(٦) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، دار النهار للنشر، ط ٣، ١٩٧١، ص ٣٤.

التزام الحكام / الساسة بأحكام الشريعة الإلهية ونصوصها في إطار تشريعاتها العامة والكلّية، وعدم خروجهم عليها من جهة، والتأكيد على منح أولئك الحكام، ومعهم المجتهدون، حق الاجتهاد فيما سبق تبيانه من الموضوعات من جهة ثانية. لقد حرز ابن سينا، الممارسة والقرار السياسيين في جوانب أساسية منهما من سيطرة النص والمضمون الديني المباشرة، وأبقى سيطرة هذا النص في الاطار التشريعي العام والاساسي، وفي التشريعات الخاصة بالعبادات وتنظيم علاقات المجتمع وأحكامها، مما سيتضح لاحقاً بتفصيل أكبر.

في مثل هذا الاجتماع الانساني، يهيمن التشريع الإلهي، وتخضع السلطة السياسية ومن ورائها المجتمع لأحكامه في الكلّيات، مع جعل الخليفة المصدر التشريعي الثاني في المجتمع في الجزئيات[1]، فتتأكد بذلك تبعية التشريع العام والجزئي في الدولة السينوية للتشريع الإلهي والاستناد إليه والصدور عنه. ومن الملاحظ أن ابن سينا حدّد عنصراً إضافياً جعل له تأثيره على الشؤون السياسية للمجتمع هو «المشورة»، والذي أشار إليه حين تحدث عن خليفة السانّ ودوره في الاجتماع الإنساني، وإنْ لم يفصّل آراءه بشأنه.

إن الاجتماع المدني عند ابن سينا يستمد سُنته / شرائعه، التي هي سنن وشرائع إلهية، من خارجه وليس من داخله. وهذا المنطق خلق حالة من الانفصال بين الاجتماع المدني ومصدره التشريعي، الذي أتخذ لديه طابعاً إلهياً مفارقاً. وهكذا يغدو بمقدور السلطة السياسية الناشئة لضمان تطبيق ودوام هذا التشريع، أن تستند إلى مصدره الإلهي، وتستمد منه قوتها وشرعيتها، وتجد فيه أساسها ودعامتها. فإذا تمادت في ذلك، كان بإمكانها أن تزعم أن لها شرعية إلهية وحقوقاً مقدسة وسلطات مطلقة. إلاّ أن ما سبق عرضه من النصوص والافكار يُبيّن لنا خطل هذا الزعم وتهافته وفقاً لصورة الاجتماع الإنساني المدني وطبيعة الدولة فيه عند ابن سينا. لأن هذه الدولة، كما تبين آنفاً، دولة واجبات دينية - اجتماعية، وليس لها تلك الحقوق الإلهية المقدسة والسلطات المطلقة.

في اجتماع بشري له هذه التركيبة، سنكون أمام مستويين تنظيميين هما:

- المستوى الديني، أي الشريعة الإلهية؛
- المستوى المدني، أي السلطة السياسية.

فالدولة في الاجتماع الانساني المدني عند ابن سينا، تنشأ بوصفها نتاجاً للحاجة إلى وجود من له القدرة على خلافة النبوّة في مسؤوليتها عن تطبيق الشريعة الإلهية، والعمل بروادعها ونواهيها، والمحافظة عليها وضمان استمراريتها. أي أن نشوء الدولة، وسلطة الخلافة، يأتي في محاولة لخلق الوجود القادر على تعويض افتقار المجتمع المدني للنبوة وسلطتها ودورها القيادي التوجيهي فيه. ولكن الجذر أو الاساس الديني - الإلهي لسلطة الخلافة، ليس محدداً في تصوّر الشيخ الرئيس بدلالة النص الإلهي عليه، أو إلزام الله للخلق بإقامة

(١) أحمد فؤاد الأهواني، «نظرية ابن سينا السياسية»، أعمال المهرجان الألفي - طهران، م. س، ج ٣، ص ٢٠٨.

هذا النوع من الحكم. بل إن تحديد طبيعته وملامحه الأساسية يتمّ بدلالة الحاجة الاجتماعية الانسانية إلى وظائف ومهمات الخلافة، بوصفها المسؤولة عن تطبيق الشريعة الإلهية ونشرها بين الناس. فيكون تأسيسها إذاً تجسيداً لإدراك النبي لعدم إمكانية استمرار حياته إلى الأبد، وحاجة المجتمع المديني في ظروف غيابه لاستمرار مهمات النبوة وأدوارها الدينية والاجتماعية، باستثناء دورها التشريعي في الاحكام العامة الكلّية.

وتأسيساً على ما تقدم، يتمحور الاجتماع المديني في صورته السينوية، ومن ورائه سلطة الخلافة، حول الدين ويستندان إليه. وهذا ما يمنح الدين دوره السياسي بوصفه عامل تنظيم وقيادة وتوحيد للتشريع والبناء والهوية الاجتماعية، تماماً كما أن للسياسة دورها الديني بوصفها مسؤولة عن ضمان تطبيق الشريعة الإلهية واستمرار العمل بأحكامها. وبذلك تُصبح الخلافة، وبمعنى أوسع الدولة، تجسيداً للوجه السياسي الاجتماعي للنبوّة، واستمرارها البشري في عالم الحسّ والمادة، ولكن دون أن تمتلك من الخصائص والسمات ما يسمح لها بمشاركة النبوّة في معجزاتها وقدسيتها. إن الديني هنا يتماهى في السياسي، كما يتماهى السياسي في الديني، من دون أن يستتبع ذلك تزويد الديني للسياسي بما يسمح له بتحويل تلك العلاقة إلى خاصّية قُدسية تتميّز بها السلطة السياسية وتجعلها حقاً أو منحة إلهية ترتفع بها فوق مستوى النقد أو الرضا والقبول الاجتماعي بها.

فظهور الخلافة وتأسيس سلطتها، تعبيرٌ عن ضرورة دينية ـ اجتماعية، إذ يحتاجها المجتمع لضمان تطبيق الشريعة الإلهية وأحكامها، ولتدبير شؤونه فيما لم تفصّل الشريعة فيه من أحكام المعاملات الجزئية، لأن انقطاع النبوّة بوفاة النبي، ومن ثم ظهور الدولة ونظام الخلافة، منصباً ومسؤولية، انتقالٌ من الديني إلى السياسي الذي بات مسؤولاً، وفقاً لأنموذج الدولة العربية الإسلامية، عن تطبيق الديني وحمايته والدفاع عنه ونشر دعوته، ومنه يستمدّ شرعيته وإمكانية استمراره. وهذا يعني أن الدولة، وفقاً للتصور السينوي، هي «أداة لضبط وتنظيم العلاقات في داخل المجتمع»[1]، تقوم بذلك وتنجزه وفقاً لأحكام الشريعة الإلهية المنزلة، مما يجعل من هذه الشريعة الإطار العام الذي تتحرّك في داخله المدينة السينوية والاساس الذي تستند إليه وتقوم عليه.

هنا نصل مع ابن سينا إلى ذلك التميز الذي يقيمه بين الشرائع وأنواع السُنن والقوانين. فهو يصنّفها بصيغتين: إحداهما أساسية والأخرى فرعية. أما التقسيم الاساسي لديه فيشتمل على نوعين من الشرائع:

- شرائع / سنن / قوانين خاصة؛
- شرائع / سنن / قوانين مشتركة[2].

والى هذين النوعين يشير ايضاً حين يتحدث عن:

---

(١) راشد البراوي، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، م. س، ص ١٩٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ص ١٤ ـ ١٥؛

- قوانين خاصة مكتوبة؛
- قوانين عامة غير مكتوبة.

وتشتمل صيغة التقسيم الفرعية عند الشيخ الرئيس على نوعين من القوانين هي:

- القوانين «السُنن» الخاصة المكتوبة ذات الأحكام الكلية؛
- القوانين «السُنن» الخاصة المكتوبة ذات الأحكام الجزئية.

أما الصيغة الاولى للتقسيم، فيتضمنها قول ابن سينا: «والسنّة، منها عامة غير مكتوبة يراها الجمهور، ومنها خاصة مكتوبة بحسب ملّة ملّة وأمة أمة»[1]، وتظهر الحاجة إليها نتيجة «لعجز الجمهور عن تقدير الغير المكتوبة وتفصيلها»[2]. أما القوانين العامة غير المكتوبة، فتلك التي يراها ويعتقدها أكثر الناس[3]. وهي لديه «التي لا تنسب إلى شارع بل تنسبها العامة الى العقل»[4]، أي أنها القانون / السُنّة / الشريعة القائمة على الاستنتاج العقلي المنطقي والتي ليست شريعة نبوية أو وحياً إلهياً[5].

وهذان النوعان من القوانين (الخاصة المكتوبة والعامة غير المكتوبة) قد يختلفان، كأن تحدد المكتوبة وتُحصر في الأقلّ، وأن تُحدد وتُوجب غير المكتوبة على العموم، وقد تتفقان[6]. ومن الواضح أن ابن سينا يتابع هنا من منطق ديني إسلامي التقسيم الأرسطي للقوانين إلى قوانين عامة وقوانين خاصة. وتكون الخاصة منها مكتوبة وبها تُحكم الدولة، أما العامة فهي غير المكتوبة التي يُقر بها الجميع، والقائمة على الطبيعة، بمعنى استنادها إلى أفكار عامة عما هو عادل وظالم وفقاً للطبيعة، كما يراه كل الناس، وإنْ لم يكن بينهم اتصال أو اتفاق مسبق على تحديد ما هو عادل أو ظالم. وفي إطار هذا التقسيم يعمد أرسطو إلى تقسيم فرعي للقوانين الخاصة التي يسنها كل شعب لنفسه، إذ هي لديه قوانين خاصة مكتوبة وقوانين خاصة غير مكتوبة[7].

ويبدو الفرق واضحاً بين صيغتي التقسيم الأرسطي والسينوي في موضوعة جهة التشريع وسن القوانين. ففي حين يراها أرسطو ممثلة بالشعب الذي يسنّ لنفسه، يراها ابن سينا في الشارع أو السانّ الذي هو عنده النبي تحديداً. وهذا فرق كبير أساسه التمييز بين مصدر التشريع الاجتماعي وما يرتبط به من درجة الإلزام والقدرة على تعديل القوانين،

---

(١) ابن سينا، المجموع أو الحكمة العروضية (في معاني ريطوريقا)، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص ٥٩؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ٩٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤. وهذا النوع هو ما اطلق عليه اسم «القانون الطبيعي».

(٥) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٦) ابن سينا، الحكمة العروضية (في معاني ريطوريقا)، م. س، ص ٥٩، انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١١٣.

(٧) أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠، ص ٧١.

ومصدر التشريع الإلهي وما يرتبط به من درجة الإلزام وعدم القدرة على التعديل في الشريعة الإلهية، مما يُعدّ من الملامح الإسلامية الواضحة في الفكر السياسي السينوي.

وفي إطار التقسيم الاول للقوانين يُقدّم ابن سينا تقسيماً داخلياً للقوانين الخاصة اذ يراها منقسمة إلى قسمين هما: القوانين الخاصة المكتوبة ذات الأحكام الكلّية العامة وهي من مهمة الشارع، والقوانين الخاصة المكتوبة ذات الأحكام الجزئيّة وهي من مهمة السايس أو الخليفة، كما أسلفنا آنفاً. وهذا التقسيم هو ما أشرنا إليه على أنه الصيغة الفرعية لتقسيم القوانين عند ابن سينا، وهو تقسيم متفرّع عن الصيغة الاولى (الاساسية) لتقسيم القوانين لديه.

وإلى أنواع القوانين هذه يضيف ابن سينا نوعاً آخر أكثر دقة وجزئية وتفصيلاً، يرى أنه أخصّ من الشريعة الإلهية والقانون الخاص ويجده ممثّلاً في تعاقد أو معاهدة تبيّن ما هو عدل أو جور[1]. والعهد لديه «أقاويل أيضاً مدونة مكتوبة وهي شريعة ما يشرّعها المتعاهدان على أنفسهما»[2].

وعلى أساس ما تقدّم، يُمكن أن نحدد أنواع السُنن / القوانين / الشرائع عند ابن سينا بأنها:

* شريعة خاصّة مكتوبة بحسب أمة أمة وزمان زمان، يشرّعها شارع ويحتاج إليها الجمهور لعجزه عن تقدير الشريعة العامة.
* شريعة عامّة غير مكتوبة، تقوم على الطبيعة والعقل ويدين بها الجميع.
* شريعة خاصة مكتوبة يتعاقد او يتعاهد عليها إثنان أو أكثر يشرّعونها على أنفسهم، وتكون تابعة لحكم الشريعة الخاصة أو العامة أو خارجة عنهما.

↓ (الشريعة الخاصة المكتوبة):

أحكام عامة مكتوبة يحدّدها الشارع.

أحكام جزئية مكتوبة يحددها السايس / الخليفة في الأمور التعاملية حسب مقتضى الحال.

وإذا كانت نتيجة المشاركة الإنسانية (الاجتماع) وشرطها هو التعامل، كان السلوك الانساني من حيث الأفعال «إتيانها أو الامتناع عنها» أساسياً في المشاركة التي قصدها ومبتغاها المصلحة البشرية فردياً وجماعياً. وابن سينا يرى لذلك «.. أن المصلحة تدعو إلى أن تكون في جملة الأفعال التي من شأنه أن يفعلها أفعال لا ينبغي أن يفعلها»[3]. فإذا عرفنا أن السنّة / الشريعة

---

(١) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠، ١٢٢.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الطبيعيات ـ علم النفس، م. س، ص ٢١.

الإلهية هي المنظّمة لسلوك الأفراد والمجتمعات، وأنها بالنسبة لابن سينا جهة ومصدر «.. تحديد القوى النفسانية والأخلاق التي تعدّ منها فضائل أو رذائل.. من جهة أرباب الملل»[1]، وأن ما يعدّه من الشرور أو الرذائل هي الأفعال التي تمثّل تجاوزاً للسنّة وتعدياً لها بالأفعال المذمومة ولمبادئها أو أسسها الأخلاقية الفردية ولكل نقص عن الكمال في ذات الشيء أو فيمن يصل إليه ذلك الشيء كالظلم والجور والزنا والسرقة[2]، عرفنا أن الفضائل تكون في الأخذ بمقتضى السّنة، وأن أضدادها من الرذائل تكون في ترك السُّنّة ومخالفة مقتضاها[3].

ولما كان أفضل قصد السُّنّة / الشريعة الإلهية «الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه»[4]، فقد اقتضى ذلك أن تتضمّن نصوص الشريعة «تقرير ما أعدّ للمحسنين أو للمسيئين.. فإنه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي.. لم يرغبوا ولم يرهبوا.. فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه»[5]. أي «أن يكون للمُحسن والمُسيء جزاء من عند الخبير القدير»[6]. وهذا هو عقاب الآخرة المؤجل. ولكن ذلك ليس بكافٍ لردع الخلق عن المعاصي والشرور، «فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة»[7]، مما جعل الشارع «.. يفرض عقوبات وحدوداً ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة.. ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسُّنّة»[8].

إن ابن سينا يتصوّر نظام العقاب والثواب، نظاماً ذا مستويين أحدهما دنيوي لمن لا يخشى عقاب الآخرة ولا يرتدع بنواهي الشرع، والثاني أخروي[9]. وهذا النظام يؤدي لديه دوراً رادعاً إذ تجري أحكامه «مجرى النهي في أنه ردع لمن ينتهي عن المعصية.. وقد تكون منفعة الحدود في منعه عن فساد آخر»[10]. كما أنه يرى فيه ضرورة «لحفظ نظام

---

(١) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق حسن عاصي، بيروت، دار قابس، ط ١، ١٩٨٦، «رسالة العهد»، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) ابن سينا، الحكمة العروضية، م. س، ص ٥٨، ٧٢؛ انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٩؛ ابن سينا، النجاة، م. س، ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢٤.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ٨٤.

(٤) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، م. س، ص ١١٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٦) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٧) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.

(٩) محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٢، ص ٣٣.

(١٠) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة في سر القدر»، ص ٣٠٥؛ انظر أيضاً. ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٦.

الكلّ، فإنه إنْ لم يتوقع المكافآت على فعل الخير أو لم يخف المكافآت على ظلمه وفعله الشر والقبيح لم يندم ولم يقلع عن فعله ولم ينزجر فلم يبق نظام الكلّ محفوظاً»[1].

ولنظام العقاب والثواب عند ابن سينا أبعاده التربوية الواضحة التي يُمكن تلمسّها في تمييزه بين عقوبة الأفعال المخالفة للسُنّة والداعية لفساد نظام المدينة، والأفعال ذات الضرر الشخصي. إذ يجعل عقوبة هذه الأخيرة أخفّ مما هي عليه في الأولى، موجباً ألا يبلغ التأديب به حدّ المفروضات، وأن تكون المزاجر فيه معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل[2]. كما يُمكن أن نتلمّس تلك الأبعاد في تفريق ابن سينا بين العقوبة وأخذ الثأر. فالتأديب لديه «يقصد به تقويم المُسيء وتثقيفه وردعه ومجازاته . . . وأما الثأر فالمقصود بطلبه . . التشفّي والابتهاج والانتقام». [3] والفرق واضحٌ بينهما.

ويرى ابن سينا أن اختصاص الانسان بنظام العقاب والثواب سبب آخر من أسباب تمييزه عن البهائم بعد أن تميّز عنها بالعقل، لذلك نراه يُبيّن أن « . . البهائم متروكة عن الخطاب مسلمة عن الثواب والعقاب والحساب. أما الإنسان، فإنه مخاطبٌ معاقبٌ مثابٌ لامتثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية»[4]. ولقول ابن سينا بنظام العقاب والثواب، والنظر إلى الانسان بوصفه كائناً عاقلاً متميّزاً عن البهائم العجماء بالخطاب والحساب والثواب، وجههُ الآخر، إذ هو تأكيد على مسؤولية الانسان عن أفعاله نتيجة لحريته في اختيار تلك الافعال وبالتالي مسؤوليته عنها. أما الوجه الثالث لهذا القول فيعكس الايمان بالعدل والخير الإلهيين. فعدل الله وخيريته يُوجبان حرية الانسان ومسؤوليته إذا ما أوجب حسابه وثوابه وعقابه. فليس من العدل أن يُعاقب اللهُ من كان مسلوب الإرادة، خاضعاً لحكم القضاء والجبر الإلهي. وليس مما يصحّ في مقتضى العدل الإلهي أن يُوقع العقاب أو يُمنح الثواب لمن ليس له بالأصل حرية الفعل ومسؤولية القرار والقدرة على اختيار الأفعال.

وهكذا يترتب نظام العقاب والثواب على فكرتيْ «المسؤولية»، «وحرية الانسان في اختيار أفعاله»، اللتين تؤديان دوراً أساسياً في منع الافراد من التنصّل من عواقب أفعالهم بإلقائها على عاتق القضاء والقدر والجبر الإلهي، متبرئين من مسؤولية ما يقومون به من أعمال، بذريعة أن الإنسان مسيّر لا مخيّر. لأنهما على العكس من ذلك تماماً تؤكدان المسؤولية الفردية وقُدرة الانسان على اختيار أفعاله. وهذا يعكس الاهتمام السينوي بالواقع والسلوك العملي للإنسان والحرص على دفعه نحو العمل، وإبعاده عن اليأس والتواكل.

---

(١) ابن سينا، التعليقات (العبيدي)، م. س، التعليقة ١٧٦٧؛ التعليقات (بدوي)، م. س، ص ٤٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الالهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٣) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ٩٨.

(٤) ابن سينا، رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، مطبعة بريل، ١٨٨٩، «رسالة في ماهية الصلوة»، ص ٣٦.

من كل ما تقدم، نخلص إلى القول إن ابن سينا ينظر إلى السنن / الشرائع/ القوانين التي يسير المجتمع على هديها ويعمل بوحي منها، على أنها تجسيد للتدبير والعناية والرحمة الإلهية، يختصّ بها الشارع / السانّ / النبي من عند الله تعالى لوجوبها لتدبير شؤون الاجتماع الانساني وتنظيم العبادات والمعاملات فيه، على شرائط شرعية إلهية. فما يأتي السانّ من الشريعة أو السُنّة الإلهية إنما يُقصد من أجل «صلاح عالمَيْ البقاء والفساد، علماً وسياسةً، والرسول هو المُبَلِّغُ ما استفاد من الإفاضة المُسماة وحياً، على أي عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسّي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم»[1].

والشريعة الإلهية مسؤولة عن صلاح الدنيا (عالم الفساد) بالسياسة، والآخرة (عالم البقاء) بالعلم. وهي ضمانةُ العدل الذي به قوام حياة النوع الإنساني، لأنه رديفُ الشريعة الإلهية ونتاجها وغايتها، التي بها دوام واستقرار المعاملات الانسانية، ودوام واستقرار المشاركة والاجتماع البشري. بل إن القول السينوي بضرورة النبّوة في العناية الإلهية ووجوبها لتدبير أحوال المشاركة الإنسانية وإدارة شؤونها، يُصبح الوجه الآخر للقول بوجوب السُنّة أو الشريعة الإلهية، التي يُطلب وجود النبي من أجلها، وهي القانون العام لتنظيم الحياة الإنسانية.

إن المجتمع كما يراه ابن سينا يخضع في الإطار الأساسي والشؤون العامة، الكلّية، للأحكام العامة للشريعة الإلهية لما فيه مصلحته فردياً وجماعياً، دنيوياً واخروياً. والخضوع يشمل قاعدة المجتمع (الناس) كما يشمل قمته (السلطة السياسية) ممثلة في خليفة السانّ، الذي لم يمنحه ابن سينا أي إمتياز يجعله فوق السُنّة أو يبيح له التنصّل من أحكامها، جاعلاً التزامه بها مضاعفاً إذ هو التزام وخضوع العارفين الذين يلتزمون بالشريعة الإلهية وأحكامها إيماناً وعقلاً. فالخليفة، ككل الناس، خاضعٌ لقيد الشرع. وهو بالعقل الذي يميّزه، خاضع كذلك لقيد العقل، مما يجعل التزامه بها مضاعفاً، كما سلف القول. . ناهيك عن تأكيد ابن سينا الواضح على إلزامية الشريعة الإلهية وعدم جواز العدول عنها بالنسبة للحاكم (القاضي)[2]، فكيف بالخليفة؟

وهو في هذا السياق يقول إنه «إن جاز أن لا يستعمل السُنّة المكتوبة، فقد جاز أن لا يسنّ، وفي ذلك إبطال للسُنن ورفع الحاجة الى الشريعة. وكما أن الانتفاع بالطبيب يُفقد عند موازبته ومناكرته والعدول عن إشارته، كذلك الانتفاع بالشارع مما يبطل أصلاً إن جازت مخالفته، بل هذا أعظم»[3]. وفي ذلك ما يوضح مدى إلزام الشريعة الإلهية لخليفة الشارع ومن هم مِن قِبَلِهِ من منفّذي أحكام الشرع من الحكام (القضاة). فتكون سلطته،

---

(١) ابن سينا، إثبات النبوات، حقّقها وقدّم لها ميشال مرمورة، بيروت، دار النهار، ١٩٦٨، ص ٤٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء / الخطابة، م. س، ص ١١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

ومن ورائها سلطاتهم، مقيّدة بقيد الشرع، محكومة بحدوده ونواهيه.

ولكن ابن سينا لا يجعل هذا القيد مطلقاً، إذ يراه مقتصراً على أمور لا تشمل «الأحكام المشاورية» التي يجتمع فيها الاقتصاد بالسياسة بالشؤون العسكرية، لأنه يجعل هذه الأحكام مما لا «يفترض فيها قوانين من عند أصحاب الشرائع إلاّ في أمور عنادية أو جهادية، ويكلون أمر ما خلاه إلى الناس»[1]. فإن كانت الأحكام في هذه الموضوعات قد اكتسبت أفقاً إنسانياً غير ديني، فإنها تبقى محكومة بالإطار العام الاجتماعي والفكري (العقائدي) الذي يؤطّرها وتحيا وتتحرك في داخله، فلا يجوز أن يَفرض فيها الخلفاء، أو من وراءهم، أحكاماً لا تتفق ونصّ الشريعة الإلهية ومقاصدها.

هذا التصوّر لمفهوم المسؤولية في المجتمع بالنسبة للأفراد وللسلطة السياسية على حد سواء، يدلّ على رفض ابن سينا لصور السلوك الاجتماعي والفردي والسلطوي التي شهدها عصره ومجتمعه، إذ هي مخالفة لمقتضى الشريعة وأحكامها، لأن التأكيد السينوي على ضرورة الالتزام بالشريعة في المجتمع، لا يفرّق في ذلك بين الخليفة وغيره، ينطوي على مضمونين:

الأول سلبي، رافضٌ لصور السلوك الاجتماعي والسياسي القائمة آنذاك، منتقد لها على أساس أنها أفعال خارجة عن مقتضى السُنّة ونواهيها؛

والثاني إيجابي يدعو للأخذ بصور أخرى للسلوك تُراعي مقتضى السُنّة ودواعيها ونواهيها.

وفي هذين المضمونين، يتجلى الرفض السينوي غير المعلن لسلوك الحكام، وعدم قبوله بفكرة الحكم المطلق التي كان أمراء عصره يسعون إليها سعياً حثيثاً، مفضّلاً نمط السلطة السياسية المقيّدة قيداً مضاعفاً، يجتمع فيه قيد الشريعة/السُنّة، بقيد العقل، بقيد المسؤولية عن تطبيق أحكام الشريعة من دون امتلاك حق التشريع في إطار الأحكام العامة، واقتصار هذا الحق على الأمور والأحوال الجزئية المتغيّرة.

وهو إذا كان قد رأى خطر الإنسان غير الخاضع لقيدَيْ الشريعة والعقل إنْ كان فرداً، فكيف يكون تقديره لخطر المُنحَلّ من هذين القيدين إذا كان في منصب الحاكم أو الخليفة وبيده أزِمّةُ العباد والبلاد؟

أفليست هذه دعوة ضد الحكم المطلق، ومناداة بالعودة إلى الحكم المقيّد بالشرع والعقل والمسؤولية عن تطبيق أحكام الشريعة؟

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الفصل الثالث

دولة الشريعة: المدينة السينوية الفاضلة

أنواع المدن

شغلت أحلام المدن والاجتماعات الإنسانية الفاضلة، المثالية، الخيِّرة، عقول البشر منذ وقت بعيد. فندر أن يخلو النتاج الفكري لمجتمع أو حضارة إنسانية معروفة، من محاولة، مهما صغرت وتضاءل شأنها، للتأمل في هذه المدينة أو التبشير بها والدعوة إليها.

وما دام حُلمُ المدينة الفاضلة حيّاً في العقل الإنساني على الدوام، فليس بالحدث الغريب إذاً أن تجد لهذا الحلم مظاهر وتجلّيات متكرّرة في نتاجات الحضارة العربية الإسلامية، ومن بينها النتاج الفكري السينوي، الذي يُعدّ من مكوّنات البناء الفلسفي في هذه الحضارة وركناً أصيلاً من أركانها.

وفي الفكر السينوي، والإنساني عموماً، تنطوي أحلام المدينة الفاضلة، على فكرتين أو مبحثين أساسيين هما:

- أنواع المدن الإنسانية وتقسيماتها وخصائصها؛
- صورة المدينة الفاضلة كيف تكون، وماهية شروطها وعناصر تحقيقها.

فمن يصوغ لنا حلماً عن مدينة فاضلة، لم تجد طريقها إلى التحقّق حتى الآن، إنما يقيم حلمه على أساس تقسيمه للمدن إلى مدن فاضلة وأخرى مفتقرة (بهذا القدر أو ذاك) للفضيلة. فكان أن أصبح البحث في المدينة الفاضلة، في الغالب، مترافقاً وممتزجاً بالبحث في تقسيم المدن أو في أنواع المدن.

وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة **لجمهورية** أفلاطون ومدينة الفارابي **الفاضلة**، فإنه صحيح أيضاً بالنسبة للمدينة السينوية الفاضلة، وإنْ بقدر واتجاه مختلفين بعض الشيء. إذ يبدو من الخطأ الاعتقاد بأن ابن سينا قد بحث في هاتين الموضوعتين (المدينة الفاضلة وماهيتها وشروطها، وأنواع المدن وتقسيماتها) بالأسلوب ذاته الذي بُحثتا وفقاً له عند أفلاطون والفارابي. فالنتاج السينوي، وعلى وجه التحديد القسم السياسي منه، في مصادره الأساسية التي سبقت الإشارة إليها في الفصل الأول، لم يتضمن بحثاً كهذا، كما أنه يفتقر

إلى الجمع بين هاتين الفكرتين والبحث فيهما على صعيد واحد وفي موضع مشترك. فابن سينا يتناولهما في أربعة مواضع هي كتاب **المجموع** أو **الحكمة العروضية** في القسم الخاص بمعاني كتاب **ريطوريقا (الخطابة)** لأرسطو، وكتاب **الخطابة من الشفاء**، وكتاب **الإلهيات من الشفاء**، و**النجاة**.

وإذا كان كتابا **الإلهيات** و**النجاة** قد اختصّا بتقديم التصوّر أو المفهوم السينوي للمدينة الفاضلة، فإن كتابَيْ **المجموع** (الحكمة العروضية) و**الخطابة**[1]، قد اقتصرا على شرح ابن سينا وتعليقاته على كتاب أرسطو في **الخطابة (ريطوريقا)**، متضمنين إشارة لأنواع النُظُم السياسية أو الحكومات وتحديداً لغاياتها وسماتها المميّزة، وهذه الأنواع هي ما أسماها ابن سينا السياسات، الرياسات، السياسات الحافظة للمشاركة الإنسانية، المدنيات، المدينيات[2]. ولما كان ابن سينا لا يورد شرحاً أو تقسيماً آخر لأنواع المدن أكثر وضوحاً وتفصيلاً من هذا التقسيم، الذي نجد نظيره عند الفارابي ضمن أنواع المدن، فقد آثرنا التعامل معه على أنه يُمثّل تقسيمات المدن كما يراها ابن سينا، فضلاً عن اللمحات الخاطفة عن بعض أنواع المدن التي يوردها في **إلهيات الشفاء**. دون أن ننسى في متابعتنا للفكر السياسي السينوي، أنه كان يتحرك في مادة الكتاب الأول **(الحكمة العروضية)** «ضمن أحكام الشباب المتهلينة قبل خوض غمار السياسة»[3]. كما كان في كتابه **الخطابة** شارحاً ومعلّقاً على أرسطو. أما في كتابَيْ **الإلهيات والنجاة**، فكان مؤسّساً لرؤيته العقائدية السياسية الخاصة، ذات الجذر والأفق العربي الإسلامي. وهذا ما يُفسّر لنا السمات الإسلامية المميّزة لفكره السياسي في هذين الكتابين، وخاصةً في مجال تصوّر المدن وأنواعها وأسلوب عرض صورة المدينة الفاضلة عنده، وإعراضه التامّ فيهما عن الأفكار والتقسيمات والمصطلحات، ذات الخصائص والأصول اليونانية، التي سبق له أن استخدمها، إعراضاً كاد أن يصل إلى حد القطيعة التامة معها.

لذلك، تبدو فكرة المدينة الفاضلة في الفكر السياسي السينوي، وكأنها عملة ذات وجهين: أحدهما ذو أصول وملامح يونانية، أما الآخر فيحمل أصولاً وملامح عربية إسلامية. وإذا كان الوجه الأول منهما يختصّ بالبحث في أنواع الرياسات، السياسات، النُظُم السياسية، المدنيات، المدينيات، جرياً على أسلوب أرسطو، عارضاً خصائصها

---

(١) يفصل بين تاريخي تأليف هذين الكتابين فارق زمني ملحوظ. فالأول منهما كتبه ابن سينا في مراحل حياته المبكرة عندما كان في العشرينات من عمره، أما الثاني فمتأخر عن هذه المرحلة إذ يعد من النتاجات المتأخرة في حياة ابن سينا. انظر: علي زيعور، **الحكمة العملية**، م. س، ص ٣٢٦. وراجع أيضاً: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، م. س، ص ٢٠٤.

(٢) ابن سينا، **الحكمة العروضية/ في معاني ريطوريقا**، م. س، ص ٤٦. وراجع أيضاً: ابن سينا، **الشفاء/ الخطابة**، م. س، ص ٨٢.

(٣) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، م. س، ص ٢٤.

وغاياتها ومواقع القوة والضعف فيها[*]، فإن الوجه الثاني المتميّز بأصوله وملامحه العربية الاسلامية، انصبّ بمجمله على بحث فكرة المدينة الفاضلة ذاتها وعرض سماتها وشروط تحققها، منطلقاً في كل ذلك من أرضية عربية إسلامية، بعيدة عما يمكن تسميته «الأصول اليونانية للفكر السياسي العربي الإسلامي». وهذا مما يسمح بالقول إن ابن سينا بقي في وقت واحد «مشدوداً إلى المصطلح الاغريقي، ومرتبطاً إلى أبعد حدّ بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية في حركية جماعتها وتجدّدها الداخلي عبر قرون التكوّن والانفتاح والاستيعاب»[1]. مع ملاحظة أن الاختلاف بين هذين الوجهين ليس مما يصعب إدراكه وتلمّسه، حتى وإنْ اجتمعا في إطار الركن السياسي من المنظومة الفلسفية السينوية. دون أن يمنعنا ذلك من رؤية واقعة أن الوجه العربي الإسلامي منهما، كان الوجه الأكثر قُدرةً على التعبير عن الرؤية والمنهج والفكر السياسي السينوي في لحظة نضجه وتبلوره في أواخر حياة ابن سينا، وحين لم يعدْ في ذهنه من صورة للمدينة الفاضلة غير تلك الصورة النقية، الواضحة المعالم للمدينة/ الدولة العربية الإسلامية في مرحلتيها النبوية والراشدية كما سترى فيما بعد.

تشتمل تقسيمات ابن سينا للنُظُم السياسية (الرياسات/ السياسات/ المدينيات)، كما جاءت في كتاب **المجموع/ في معاني ريطوريقا (الخطابة)**، على أربعة أنواع أساسية هي[2]:

(*) يرجح أن يكون **الحكمة العروضية**، في القسم الخاص منه بالخطابة، هو المادة الأولية التي استند إليها وقام عليها كتاب **الخطابة** من موسوعة **الشفاء**. وابن سينا في الكتابين لا يضيف إلى أفكار أرسطو شيئاً سوى محاولته مطابقتها مع واقع عصره، واستخدامها لوصف سياسة مجتمعه، من دون أن يتجاوز ذلك إلى تقديم تصوّر خاص به عن أنواع المدن وتقسيماتها، مكتفياً بالمادة الأساسية التي وصلته من أرسطو.

(1) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، م. س، ص ٢٠٥.

(2) ابن سينا، **الحكمة العروضية**، م. س، ص ص ٣٧ - ٤٠؛ وانظر أيضاً في أسماء هذه الرياسات/ الأنواع المدنية وأوصافها ومساوئها وأوجه فسادها: أرسطو، **الخطابة**، م. س، ص ص ٦١ - ٦٣. وفيه يشير إلى ان «... الأنواع المختلفة للسلطة تتميّز تبعاً لأشكال الحكم. والواقع أن ما هنا من السلطات بقدر ما هاهنا من أشكال الحكم. إن أشكال الحكم أربعة: الديمقراطية، الأوليجاركية، الأرستقراطية، والمونارخية...». ثم يفصّل في خصائصها ومساوئها وأوجه التغيّر فيها وتحوّلها من شكل إلى آخر. راجع أيضاً: أرسطو، **الأخلاق**، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ص ١٩٣ - ٢٩٥. وفيه يذكر أرسطو أنواع الرياسات التي تشتمل لديه على رياسة الملك، ورياسة الأخيار، ورياسة الكرامة أو رياسة العوام والتغلب، ورياسة وحدانية، ورياسة قليلين.

ومن هذه الأنواع من الحكومات تحدث أفلاطون، فذكر منها: نظام الحكم الأرستقراطي، وقال عنه إنه خيّر وعادل بالمعنى الصحيح، وأضاف إليه أربعة أنواع دنيا من الحكومات هي: التيموقراطية، والأوليجاركية، والديمقراطية، والطغيان أو الحكومة الاستبدادية. أما النوعان القائمان على الوراثة أو على شراء المناصب بالمال، فقد رأى أنهما مما يمكن إدراجه تحت واحد من تلك الأنواع الأربعة الأولى. انظر في ذلك التقسيم الدقيق والمسهب والواضح التفاصيل: أفلاطون، **الجمهورية**، م. س، الكتاب الثامن، ص ص ٤٧٢ - ٥١١. وابن سينا لا يخرج عن هذه التقسيمات ولا عن مفاهيمها بصدد كل نوع تبعاً لحسناته ومساوئه وعوامل تحوّله من نوع لآخر. فهو هنا يسير على خطى «المعلم الأول» وأستاذه من قبله لا يفارقهم ولا يختلف معهم.

- الديمقراطية؛
- خساسة الرياسة؛
- وحدانية الرياسة؛
- الارسطوقراطية(*).

أما الديمقراطية فهي «التي يتساوى فيها أهلها، فاضلهم ودنيّهم، في استحقاق العقوبات والكرامات والرياسات. وتكون الرياسة فيها لمن اجمعوا على ترويسه، أو روسه رئيسهم الأول»[1]. وابن سينا هنا يضيف إلى الروح والمحتوى اليوناني (الأفلاطوني/ الأرسطي) لهذا التعريف، بُعداً آخر عن الرئيس الذي يُرَوِّسُهُ رئيسهم الأول، ليعكس من خلال هذه الإضافة رصيده العربي الإسلامي، الذي بدلالته ستتحدّد لاحقاً آراؤه السياسية ومواقفه إزاء مشكلات الخلافة وأسلوب اختيار الخليفة ومن هو أهل لعملية الاختيار تلك، التي سيفصح عنها في إلهيات الشفاء، ويُجملها في النجاة، مفرزاً من خلالها هويته وسياسته ذات الأفق والطابع العربي الإسلامي.

أما مفهومه لخساسة الرياسة، التي تقابل الأوليجاركية في التقسيمات اليونانية، فيقوم على أساس أنها «.. تكون بسبب زيادة اليسار وتنقسم إلى رياسة التغلّب: وهي أن تكون الرياسة فيها لمن يغلب بيساره، وإلى رياسة القلّة: وهي أن لا تكون الرياسة بالتغلّب بل يروس من احتيج إلى يساره»[2].

وينطلق نقده لرياستَيْ «التغلّب» و«القلة» في إطار خساسة الرياسة من جهة عدد الرؤساء فيها إذ يرى أن «.. رياسة التغلّب لا تثبت إذا كثر فيها الرؤساء، وأما رياسة القلة - ما دامت رياسة القلّة - فلن تضيرها كثرة الرؤساء اللّهم إلاّ أن تنتقل إلى رياسة أخرى»[3].

أي أن رياسة التغلّب عرضة للتغيّر أو السقوط إذا ما كثر فيها الرؤساء. أما رياسة القلّة فلا يضيرها أن يكثر فيها الرؤساء، إلاّ إذا أصبحت نوعاً آخر من أنواع الرياسة، إذ عند ذلك يصيبها الضرر. وهذا مما يمكن أن يكون دليلاً على أن ابن سينا لم ينظر إلى تعدّد الرؤساء على أنه علّة تغيّر الرياسات القائمة دوماً. فهو قد يكون كذلك، وقد لا يكون تبعاً للنظام السياسي الذي يحدث في إطاره ويتعلّق به.

أما وحدانية الرياسة التي تقابل المونارخية حسب التقسيم الأرسطي، فيُعرّفها بدلالة غايتها، فهي تعني لديه «.. أن يكون غرض الرئيس فيها طاعة الرعية وعبوديتهم، ويتمكّن من ذلك بفضيلة منه، من بسطة جسم، أو تدبير يحفظهم به عن العدو، وتقدّم في

(*) الأرستقراطية حسب اقتراح محقق الحكمة العروضية/ في معاني ريطوريقا، م. س، ص ٣٨/ الهامش.

(١) ابن سينا، الحكمة العروضية، م. س، ص ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

عوارضهم، أو بالأرث، ويكون الغرض فيها الكرامة. ومهما(*) اتفق أن كثر فيها الرؤساء لم يثبت أن تفسد وتنتقل إلى رياسات أخرى لا سيما التغلبية»(1). فوحدانية الرياسة غرضها الكرامة التي تُنال بطاعة الرعية للرئيس وعبوديتهم له، الأمر الذي يناله بإرث ينتقل إليه من سلفه، أو لفضائل شخصية تؤهله لذلك، جسمانية كانت أو عقلية تدبيرية، أو لشجاعة فيه وليست لغيره. ومثل هذه الرياسة تفسدها كثرة الرؤساء فتصبح عند ذلك رياسة تغلّبية.

والرياسة الأخيرة، في هذا التقسيم، هي الأرسطوقراطية (الأرستقراطية)، «وهي الرياسة الفاضلة الحكيمة: وهي أن يكون الرئيس أزيد الأمة فضيلة، وتكون مراتب القوم بحسب فضيلتهم، إما الفضائل النفسانية، وإما الفضائل في الصناعات. فيكون فيها رئيس المدينة أفضلهم وأحكمهم وأتقاهم. ثم تتشعّب دونه الرياسات، فتكون رياسة الصُنّاع لأفضلهم في الصناعة وأبصرهم بأنحاء الصناعة وأحسنهم معاملة فيها، ورياسة حفظة المدينة لأشجعهم وأعرفهم بأحوال المقاتلة. ثم تتشعّب أيضاً تحت كل واحد ممن هو دون الأول رياسات أخر، حتى ينتهي إلى إفناء الناس، فلا يكون في هذه المدينة واحد إلاّ وله تَقَدمٌ وتأخرٌ محدود بحسب فضيلته ونقصانه في بابه. وهذه الرياسة إنْ تركبت بحسب فضيلتيْ العلم والعمل، سُميَت سياسة الاختيار(**). وهذه السياسة مقتدية بالسياسة الإلهية في ترتيب العالم في أجزائه وبدن الإنسان في أجزائه، وليس فيها شيء مُعطل لا فائدة فيه. وهذه السياسة قلما تُوجد في العالم، وإنْ وجِدَت فعسير ما تنقلع. فإنْ انقلعت، انقلعت إلى سياسة الكرامة، ثم إلى سياسة التغلّب، وهذه السياسة يُمكن أن يتولاها عدة، ويكون جماعتهم كنفسٍ واحد لأنهم يأمّوْنَ نحو غرض واحد»(2).

ويختم ابن سينا هذا العرض بذكر ستة أنواع من السياسات يقول عنها: «فهذه هي المدنيات البسيطة. وأفضلها سياسة المُلك، ثم سياسة الاختيار، ثم سياسة الكرامة، وأخسّها سياسة التغلّب، ثم سياسة القلّة، ثم السياسة الجماعية. وقد يتركّب من هذه السياسات مدنيات»(3)، وإلى هذه السياسات يشير لاحقاً في الخطابة من كتاب الشفاء. ويضيف ابن سينا إلى هذا التقسيم سياسة المُلك التي لا نجد لها ذكراً فيما سبق من آرائه، ويجعل السياسة الجماعية قرينة الديمقراطية، وهي آخر السياسات وأخسّها عنده.

وهذه الرياسات الأربع والسياسات الست المرتبطة بها، يُمكن رؤيتها في صورة المخطط التالي:

(*) مهما: إذا.

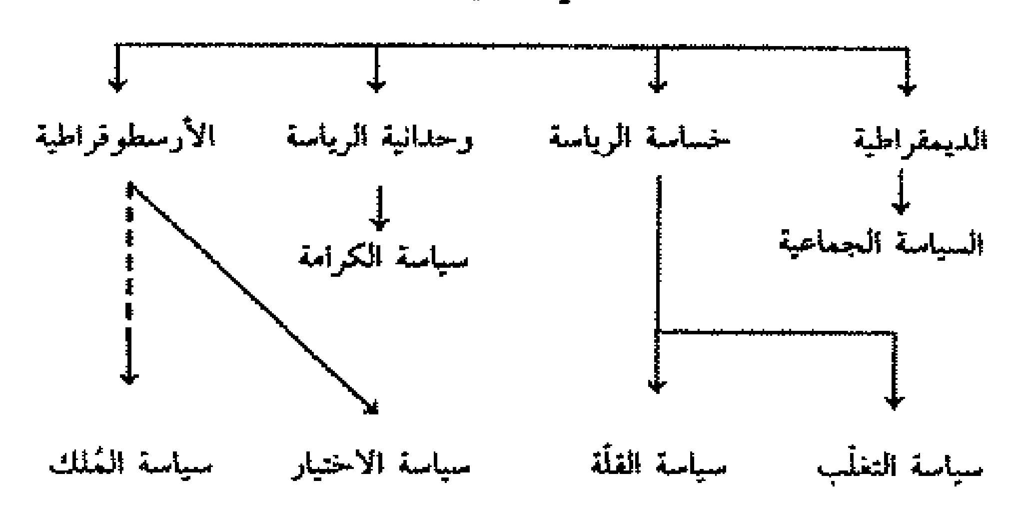
(1) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(**) اقترح محمد سليم سالم قراءة هذه الكلمة «الأخيار» (بدل الاختيار)، وهو اقتراح وجيه يتفق وتوصيف ابن سينا لهذه السياسة في مواضع أخرى.

(2) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(3) المصدر نفسه، ص ٤١.

أنواع الرياسات والسياسات في كتاب المجموع/ الحكمة العروضية ـ في معاني ريطوريقا:



أما سياسة المُلك، فلم يحدد ابن سينا مفهومه لها ولا الرياسة التي ترتبط بها. إلاّ أن قراءة نصوصه في هذا الصدد، في كتاب **الشفاء/ الخطابة**، يُمكن ان تبيّن لنا أن سياسة المُلك عنده ترتبط بالرياسة الارستقراطية إذ يعمهما لديه، اسم واحد على حد قوله.

وفي كتاب **الخطابة** من موسوعة **الشفاء** يعود ابن سينا إلى هذا التقسيم مبيّناً أن «أصناف السياسات التي تحفظ هذه الاشتراكات أربعة، تتشعّب إلى ست»[1]. وهذه السياسات ترد لديه كما يلي:

- السياسة الوحدانية؛
- الرياسة الفكرية؛
- السياسة الإجماعية؛
- سياسة الأخيار.

وتظهر السياسة الوحدانية «.. إذا لم يرضَ السائس فيها بالشريك، التي من جملتها السياسة التغلّبية وهي أن يكون المُطاع، المؤتمر المنتهي إلى رسمه، المتدبر بتدبيره، هو المستولي بالغلبة إما بفضل ذات اليد وإما بفضل قوة أخرى، ويكون مدبرها مقصور الهمّة على الاستخضاع والتعبّد. ومن جملتها سياسة الكرامة، وهي أن يكون الرئيس يراعي مصالح المرؤوسين لا لشيء يستعيضه منهم إلاّ للكرامة والتعظيم»[2]. أي أنها السياسة التي

(١) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٦٢.
(٢) ٢المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

تقابل مزيجاً من خساسة الرياسة ووحدانية الرياسة حسب التقسيم السابق الوارد في كتاب الحكمة العروضية، فهي تأخذ سياسة التغلّب من الأولى ومن الثانية تأخذ جوهر سياسة الكرامة وغايتها المقتصرة على الاستخضاع والاستعباد.

وتُقابل الرياسة الفكرية جوهر خساسة الرياسة وفقاً للتقسيم الأول، لأنها ترتبط باليسار (الثروة) وتقديم المُوسر على غيره، وابن سينا يُعرِّفها على أساس أنها تظهر عندما «يكون المُطاع هو المُوسر، يرأس ويقدم ويتدبر بتدبيره لثروته من غير مغالبة تولاها قبل»[1].

وتأتي السياسة الإجماعية في هذا التقسيم لتكون السياسة المقابلة للديمقراطية في التقسيم الأول، لأنها تعني: «.. أن يكون أهل المدينة شَرَعاً سواء فيما لهم من الحقوق والكرامة، وعليهم من الأروش[*] والجنايات، لا يروس أحدٌ أحداً لخلّةٍ غير إجماعهم عليه، ومهما[**] شاءوا استبدلوا به»[2].

وتعني سياسة الأخيار عنده «.. أن يكون أهل المدينة متشاركين على طلب السعادة العاجلية والآجلية، كل له مقام محمود بحسب فضيلته في نوع صناعته وجنسها، فهو دون من فوقه إن كان، وفوق من دونه إن كان، وكل له عمل يعود بصلاح المشاركة، وفيهم رئيس واحد أو رؤساء كنفس واحدة، يذعن له، أو لهم، الآخرون طوعاً لا عن إجبار، ويروسهم الرئيس استحقاقاً لا لاتفاق. ثم تتشعب تحته رياسات بحسب الصناعات إلى آخر الناس، لا نزاع بينهم ولا خصام ولا اختلاف ولا انشعاب. فإن كان الرئيس فيها حكيماً، وكان له مع الفضيلة المدنية فضيلة نظرية، كان بالحري أن تكمل هذه السياسة»[3]، بذلك تتفق سياسة الأخيار مع الارستقراطية في مواضع متعددة.

ومما يُمكن ملاحظته في هذا الموضع، التركيز السينوي على ما في السياسة والتدبير الإلهي من عناصر التراتب والترتيب حتى بات في الإمكان الافتراض بأن أبرز ما اجتذب ابن سينا إليها، هو تجسيدها لنظام التراتب والترتيب في العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان)[4]، فليس فيهما جزء لا فائدة فيه أو ما هو عاطل لا عمل أو لا حاجة له، في أي من العالمين.

---

(1) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(*) الأروش: الديات.

(* *) مهما: إذا.

(2) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(3) المصدر نفسه، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

(4) ابن سينا، رسائل أبي علي بن سينا، ليدن، مطبعة بريل، ١٨٩٤، «الرسالة العرشية»، ص ١٦. وفيها يقول ابن سينا: «إن الله تعالى لما خلق الحيوان بعد النبات والمعادن والأركان.. وفرغ من الإبداع والخلق فأراد أن ينتهي الخلق على أكمل نوع كما ابتدأ على أكمل جنس، فميّز من بين المخلوقات الإنسان ليكون الابتداء بالعقل والختم =

هذا الاهتمام بالنظام والتراتب، والوظائف والأدوار التي تضطلع بأدائها أجزاء العالم، ومكوّنات بدن الإنسان وأجزائه، وأهل المدينة، إذ لا عاطل فيهم أو من لا فائدة فيه، سيبقى هاجساً سينوياً تعكسه منظومته الفلسفية على نظريته السياسية والاجتماعية كما سنرى لاحقاً.

هذا الهاجس تملّك الفارابي من قبل إذ أكّد على فكرة الوحدة العضوية والترتيب في كل ما بَحَثَهُ، حتى ذَكَرَها في أكثر مؤلفاته. فالنفس الإنسانية «وحدة تترتب فيها قواها ترتيباً نجِدُ في أعلاها القوة الناطقة وفي أدناها الشهوانية، وكذلك البدن تترتب أعضاؤه بحيث يصبح القلب هو العضو الرئيس تخدمه جميع الأعضاء وهو لا يخدم وينتهي إلى أعضاء مرؤوسة تَخدِم ولا تُخدَم»[1]. ولهذا التراتب والعلاقة العضوية بين الأجزاء تجلّياتهما في المدينة الفاضلة، التي تبدو في تراتب أجزائها «شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات، وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وأئتلافها»[2].

وإلى هذا الترتيب أشار إخوان الصفا من قبل إذ جعلوا العالم ونظام ترتيب أفلاكه وترتيب أجزائها المختلفة، ينعكس في نظام المدينة وترتيب أجزائها ونسبة بعضها إلى البعض الآخر. فالملك في المدينة هو الشمس في الفلك، والكواكب هي الجنود والأعوان والرعية، والمريخ يُقابل صاحب الجيش، والمُشتري يُقابل القاضي، أما عطارد فيشبهه الوزيرُ، ويشبه القمر وليُ العهد في المملكة، فجاءت سياسة المدينة في ترتيبها مشابهة للسياسة الربانية في ترتيبها لأجزاء الموجودات الطبيعية[3]. وفي ذلك ما يؤسّس للملامح المبكرة لفكرة النشوء والتكوين العضوي للدولة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، واتساع حدود هذه الفكرة لتظهر بصيغة نظرة عضوية إلى الموجودات الكونية أيضاً، وهي النظرة التي انتقلت فيما بعد إلى الفكر الأوروبي الحديث وشاعت وتطوّرت فيه ومن خلاله.

ويختم ابن سينا تقسيمه هذا، كما فعل من قبل، فإيجاز ضِمْنَهُ السياسات المرتبطة بالأنواع الأربعة من الرياسات أو المدنيات أو المدينيات، التي يؤدي تفاعل هذه الأخيرة وامتزاجها إلى ظهورها، وهي عنده ستة أنواع قال عنها: «فأول هذه السياسات يُسمى

= بالعاقل. وبدأ بأشرف الجواهر وهو العقل، وختم على أشرف الموجودات وهو العاقل. ففائدة الخلق هو الإنسان لا غير. وإذا عرفت هذا فأعلم أن الإنسان هو العالم الأصغر.. بكل قوة يشارك صنفاً من الموجودات، بالحيواني يُشارك الحيوانات، وبالطبيعي يُشارك النبات، وبالإنساني يوافق الملائكة»؛ انظر أيضاً: علي زيعور، «ابن سينا - رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣. وهي تحقيق لنصّ آخر للرسالة فيه بعض الاختلافات عن النص السابق.

(١) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

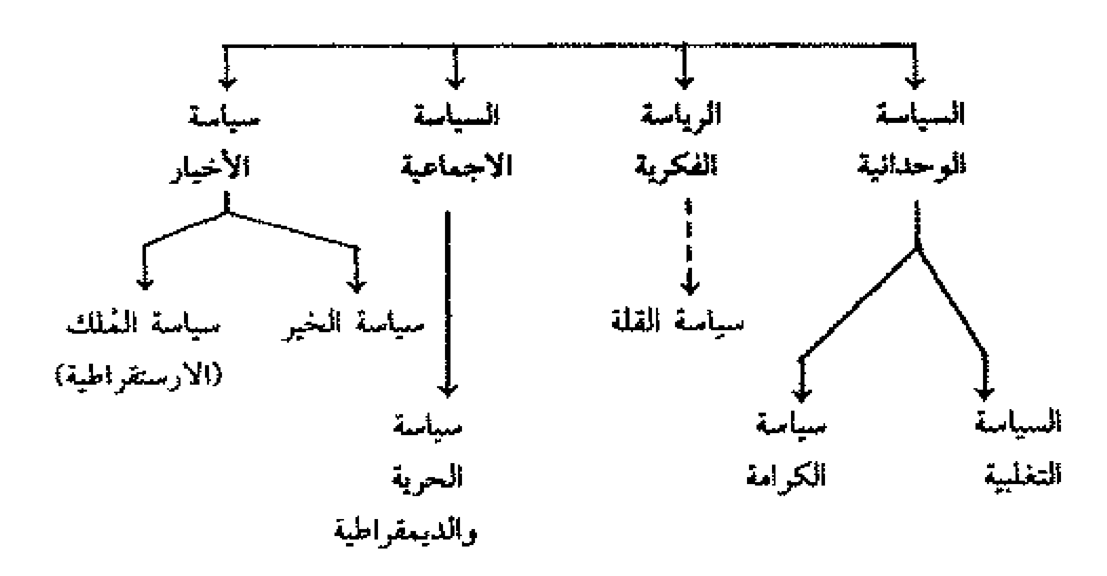
(٣) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، م. س، ج ٢، ص ٣٠٦؛ ج ٣، ص ٢١٥.

التغلّبية، والثانية تسمى سياسة الكرامة. وإذا أُخذت مع التغلّبية سُمي الأمر الذي يعممهما وحدانية الرياسة لامتناع الرئيس فيها أن يُشاركه في منزلته أحد. والثالثة تُسمّى سياسة القلّة، إذا أُخذت مع التغلّبية سُمي الأمر الذي يعمّهما سياسة الخسّة. والرابعة تُسمّى سياسة الحرية والديمقراطية. والخامسة سياسة الخير. والسادسة سياسة المُلك ويعمّهما اسم السقراطية(*)»(٤). فجعل السياسة التغلّبية مزدوجة الدور والتأثير، إذ تلتقي مع سياستيْ الكرامة والقلّة، فينتج عنها في الحالة الأولى وحدانية الرياسة، وخساسة الرياسة في الحالة الثانية، وهو أمر لم يشر إليه أو يتحدث عنه في صيغة التقسيم الأولى، وإن كان قد أشار إلى هذه الأنواع الثلاثة من السياسات.

وتقابل سياسة الحرية والديمقراطية هنا، السياسة الجماعية هناك، كما تُقابل سياسة المُلك (الأرستقراطية) سياسة المُلك في النموذج الأول. فلم يبق إلاّ سياسة الخير التي يبدو أنها ليست سوى سياسة الاختيار (الأخيار).

ويمكن تصوّر الأنواع الأربعة من الرياسات (المدينيات) والسياسات الست، المرتبطة بها، المكوّنة لها، بصيغة المخطط التالي:

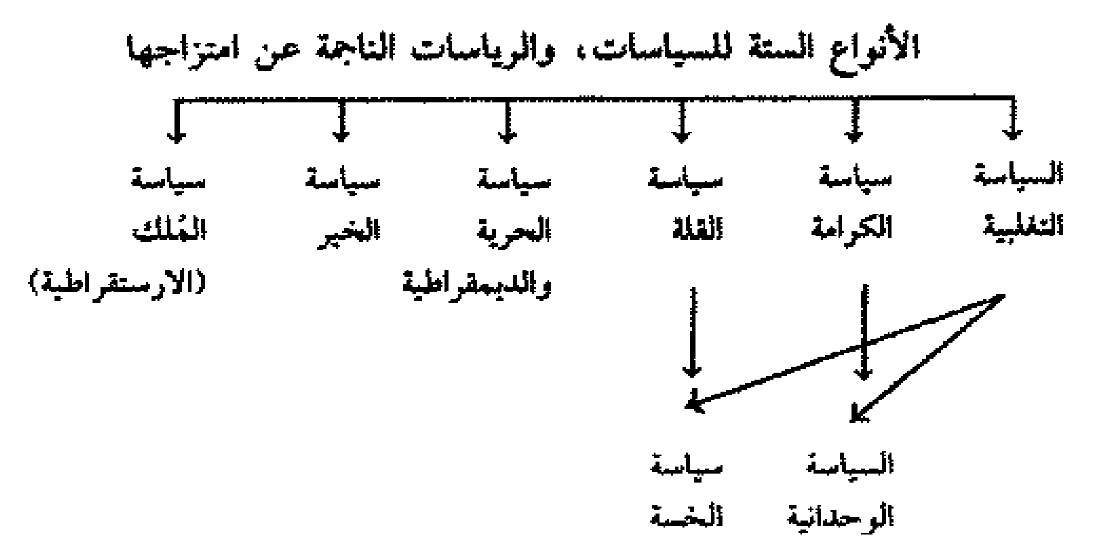
أنواع الرياسات والسياسات في كتاب «الشفاء/ الخطابة»



(*) السقراطية: يُرجح أنها «الأرستقراطية».

(٤) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٦٣.

أما سياسة القلّة، فلم يحدد ابن سينا مفهومه لها ولا الرياسة التي ترتبط بها. إلا أنها وفقاً لما جاء في التقسيم السابق في كتاب الحكمة العروضية، ترتبط بالرياسة المعتمدة على الثروة واليسار، التي تحمل هنا اسم «الرياسة الفكرية». لذلك يبدو بالإمكان جعل سياسة القلّة مرتبطة في ظل هذا التقسيم بالرياسة الفكرية.



ويُبيّن لنا ابن سينا في موضع آخر تصوّره لهذه السياسات التي يُسمّيها أيضاً «مدينيات»، وما يمكن أن ينتقد بعضها على أساسه، فيقول: «والمدينيات الست فقد علمتها وعلمت الغايات فيها، وأن كل واحد منها ينبغي أن يُشار فيه بما يحفظه، وأن الإجماعية منها فقد يرأس فيها الإنسان الذي هو في مثل حكم غيره، وإنما يرأس إجماعاً لداعٍ دعا إلى ذلك من قرعة أو بخت.

وخساسة الرياسة هي التي يكون الاستيلاء فيها ببذل أتاوة يطلقه الرئيس للمرؤوسين فيتقبلونه. وأما الرياسة الشريفة فهي التي يسوس فيها السائس لأنه مستحق للسياسة لاقتداره على وضع السنن أو حفظها. وأن وحدانية الرياسة هي التي قصارى غرض الرئيس فيها العز والكرامة والانفراد والاستعباد لمن هو غيره، وغاية الإجماعية الحرية، وغاية خساسة الرياسة اليسار، وغاية جودة التسلّط حفظ السُنّة، وغاية الكرامة[*] حفظ الكرامة والعز والاحتراس من المنازع»[1]. وهنا يحدّد ابن سينا الرياسات الأساسية الأربع، وإنْ كان يستخدم لها تسميات أخرى تُعبّر عن فهمه لها وموقفه منها. فالاجماعية (الديمقراطية) رئاستها لا لقدرة في الرئيس أو تميُّز له عن غيره، بل هو أمر اتفاقي عَرَضي يأتي عن قرعة أو بخت (مصادفة/ أو بضربة حظ)، فيصبح رئيساً على مدينة قد يكون فيها من هو أفضل منه.

(*) أي وحدانية الرياسة.

(1) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ص ٨٢ - ٨٣.

ويستوحي ابن سينا نقده المبطّن للنظام الديمقراطي من التعريفات اليونانية (الأفلاطونية والأرسطية) لهذا النظام، الذي نعرف جيداً أن علاقة ابن سينا به كانت علاقة نظرية صرف، عبر التراث السياسي اليوناني الذي وصل إليه. فطبيعة النظام السياسي - الاجتماعي للدولة العربية الإسلامية في عصورها المختلفة، كانت بعيدة عن طبيعة النظام الديمقراطي المرتبط ولادةً وتطوراً وممارسةً بالمجتمع الإغريقي. أما خساسة الرياسة فهي أيضاً مُنتقدة عند ابن سينا، فتسميتها في حدّ ذاتها تشي بهذا النقد وتُصرّح به علانية. وهذا النقد ناجم عن كونها سياسة قائمة على بذل الرئيس للأموال لمرؤوسيه ليقبلوا به (أي يرشوهم)، وهو ما ينتقده ابن سينا تحديداً. ووحدانية الرياسة لا غاية فيها للرئيس سوى الكرامة والتفرّد بالسلطة واستعباد الناس. أما الرياسة الملكية (الارستقراطية، رياسة الأخيار) فهي تساوي لديه «الرياسة الشريفة»، «جودة التسلط»، وتقوم على أساس أن من يسوس المدينة هو المستحق للسياسة بفعل قدرته على وضع السُنن أو حفظها، وغاية مثل هذه الرياسة، في رأيه، هي حفظ السُنّة. ولما كانت السُنّة عند ابن سينا من أجل الإنسان وليس الإنسان من أجل السُنّة، كما تبيّن آنفاً، فغاية هذه السياسة ومقصدها إذاً هو الإنسان.

فإذا تذكرنا قيمة السُنّة وأهميتها لمدنية الإنسان ولسعادته في الدارين، وفقاً للمنظور السينوي، أدركنا أهمية هذه الرياسة عنده لحياة الإنسان ومدنيته وسعادته في الدنيا والآخرة، وعرفنا بالتالي سبب تسميته لها بـ «الرياسة الشريفة»، وجودة التسلط، وسياسة الأخيار، وسياسة المُلك، ولماذا يقارنها بالسياسة الإلهية في كمالها وقدرتها على وضع كل شيء في موضعه وتحديد غاياته وأدواره في الحياة.

وللسياسات التي يذكرها الشيخ الرئيس تحوّلاتها وتغيّراتها التي تطرأ عليها وتؤدي إلى فسادها، فسياسة الكرامة عنده مُعرّضة للانتقال إلى سياسة التغلّب سريعاً، لأنها «لا تحتمل المشاركة»؛ أما سياسة القلّة، فلا يضيرها كثرة الرؤساء وازدحامهم لأنها بالأصل سياسة قلّة (أي أنها ليست وحدانية ولا تغلّبية)؛ أما سياسة الحرية، فقابلة لأن تتغيّر إلى سياسة القهر أو القلّة أو غير ذلك؛ أما عِلّة هذه التحوّلات فمرجعها «لفرط المسامحة في السنن أو فرط التشدّد فيها. فإنها إذا كانت مهملة، لم يكن قانون، وإذا كانت مشدداً فيها وقانونها التحرير، لم يجتمع التشديد والتحرير..»[1].

إن علاقة الارتباط الوثيق التي يقيمها ابن سينا بين أنواع الرياسات والسياسات، بكل ما يُصيبها من تحوّلات وتبدلات، والسُنّة (الشريعة)[*] وحفظها في الاجتماع الإنساني وسياسة المجتمع وفقاً لها، ليست إلاّ واحدة من حلقات سلسلة «التشديد السينوي على

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٦٣.

(*) وهي في التجربة والأنموذج والتراث العربي الإسلامي ليست إلاّ الشريعة الإلهية الدينية (الإسلام)، التي جاء بها الرسول/ الشارع (محمد) من عند الله.

مركزية الشريعة في المجتمع. . تلك السلسلة المتتابعة في المنظومة السينوية السياسية»[١]، والتي ستصل إلى قمتها حين يحدد ابن سينا في إلهيات الشفاء صورة مدينته الفاضلة، التي هي في حقيقة الأمر مدينة الشريعة الإلهية، لأنها على الشريعة تقوم، وعنها تصدر، وإليها تعود، وبهديها تحيا، ووفقها تُحكم وتُدار وتتعامل مع رعاياها، ومع المدن الأخرى. فهي مدينة الشريعة الإلهية أولاً وأخيراً. وهذا ما سيتضح عند تناول صورة المدينة الفاضلة عند ابن سينا، بعد أن أتضح إلى حد ما عند بحث موضوعَيْ الاجتماع الإنساني ونشوء القوانين

لقد عرض ابن سينا رؤيته لأشكال الرياسات، السياسات، المدينيات، وحاول أن يطبّقها، وهي محاولة تكاد تكون فريدة لديه، على السياسة الواقعية لعصره ومجتمعه، إذ لم يعد لمثلها مرّة أخرى، تلك السياسة التي وصفها بأنها «مُركبة من سياسة التغلّب مع سياسة القلّة مع الكرامة وبقية من السياسة الجماعية، وإنْ وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل»[٢]. أي أنها سياسة ذات خصائص «سلطوية قوامها التغالب، صراع القوى. . . وهو في الواقع يعني الانقياد الأكثري للسلطان الأقلّي، سياسة القلّة المتصارعة مع سياسة الكرامة. ومثل هذه السلطة المرئية، وهذا القائد الملموس، يراهما ابن سينا أثراً من آثار السياسة الجماعية، أي سياسة الجماعة التي أقام عليها الإسلام سلطة الأمير/ الإمام/ القائد. وهو لا يختلف عن الفارابي في النظر إلى انعدام أو قلّة سياسة الأخيار»[٣].

ولا يُعبّر هذا التصور عن موقف إيجابي لابن سينا من سياسة عصره ومجتمعه، لأن السياسة التي رآها أقرب السياسات إلى السياسة الإلهية (سياسة الأخيار) هي الأقل في هذا المُرَكّب السياسي السائد آنذاك. أما القول بأنه اقترح أو تصوّر سياسة مركّبة كتلك التي جاءت عند الفارابي عندما «اقترح تعدداً في النظرية القيادية، السياسة المركبة: رئيس واحد فاضل جامع لكل الخصال القيادية، وإلاّ فرئيسان فاضلان، فثلاثة، فأربعة أو خمسة أو ستة. . وصولاً إلى ما نسميه اليوم بالقيادة الجماعية/ أي المسؤولية المتعدّدة الأقطاب على مستوى مركز السلطة»[٤]، فقول غير دقيق لأن تعددية الفارابي تعددية شخصية/ إنسانية، وتعددية ابن سينا أو سياسته المركّبة المتعددة الأبعاد تعددية في الخصائص النُّظمية السياسية. وهذه لا تشبه تلك لا من قريب ولا من بعيد.

ان التماثل الواضح بين آراء ابن سينا في الرياسات والسياسات، أو ما يُسمّيها بالمدنيات أو المدينيات، وتقسيماته لها، وآراء أفلاطون وأرسطو وتقسيماتهما في كتب **الجمهورية والخطابة والأخلاق**، لا يُقابله تماثلٌ آخر بين آرائه وتقسيماته، وآراء الفارابي في

---

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م.س، ص٢١٠ .
(٢) ابن سينا، الحكمة العروضية، م. س، ص ٤٢.
(٣) خليل أحمد خليل، العرب والقيادة، م. س، ص ٥٦.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

أنواع المدن وتقسيماته لها. فمن الواضح أن الفارابي ينحو منحى آخر متميّزاً حين يبحث في أنواع المدن ليبيّنها لنا وصولاً إلى صياغة نظريته في المدينة الفاضلة. فتقسيم المدن يبدأ عند الفارابي من الاجتماعات الإنسانية التي رأى أنها على نوعين[1]:

- اجتماعات كاملة؛
- اجتماعات غير كاملة.

والاجتماعات الكاملة عنده ثلاثة أنواع، عظمى: هي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة؛ و وسطى: هي اجتماع أمة من الأمم في جزء من المعمورة؛ وصغرى: هي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

ويُماثل هذا التقسيم إلى حد ملحوظ تقسيم إخوان الصفا للاجتماعات الإنسانية الكاملة التي رأوا أنها تكون على ثلاثة أنواع أو مستويات:

- الدولة العالمية؛
- الأمة؛
- المدينة.

والأخيرة هي أصغر اجتماع إنساني كامل، أجزاؤه المَحالّ والمنازل والبيوت التي هي للمدينة مثل الأعضاء للجسد[2].

أما الاجتماعات غير الكاملة فهي اجتماعات أهل القرى ثم أهل المحلات ثم أهل السكك ثم المنازل، والنوع الأخير أصغرها - وهذه جميعاً تابعة للمدينة، أما القرية فخادمة لها، وأما المحلّة فجزء منها، والسكة جزء من المحلة، والمنزل جزء من السكة، والمدينة جزء من الأمة، والأمة جزء من المعمورة.

وللمدن عنده، إذ هي من الاجتماعات الكاملة، أنواع أيضاً. ففي مقابل المدينة الفاضلة التي هي الطرف الإيجابي في علاقة التقابل والتضاد هذه، هناك الطرف السلبي في هذه العلاقة تمثّله المدن الجاهلية والفاسقة والمتبدّلة والضالّة، فضلاً عن «نوابت» أهل المدن ممن منزلتهم في المدن منزلة الشوك النابت بين الزرع، والبهيميون ممن ليسوا مدنيين وليست لهم اجتماعات مدنية أصلاً. أما المدينة الجاهلية، فهي مدينة لم يعرف أهلها السعادة، لكنهم عرفوا من الخيرات ما ظنوا أن الحصول عليه هو السعادة وأنه غاية الحياة الإنسانية، مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتّع باللّذات، وأن يكون الإنسان مكرّماً معظّماً متروكاً لأهوائه دون وازع أو رادع، والسعادة العظمى عندهم هي في الجمع بين ذلك كله.

وهذه المدينة تنقسم إلى مجموعة من المدن هي:

- المدينة الضرورية: وغاية أهلها الاقتصار على ما هو ضروري للحياة من الغذاء

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ١٩٦؛ انظر أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ٦٩.
(٢) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، م. س، ج ٢، ص ص ٣٨٠ - ٣٨٥.

والشراب والملابس والسكن والتزاوج والتعاون في ذلك؛

ـ المدينة البدالة(*): وغاية أهلها التعاون على بلوغ اليسار ونيل الثروة، لأن ذلك عندهم هو الغاية في الحياة، لا للانتفاع بها بل للذّة في جمعها مع الشح عليها؛

ـ مدينة الخسّة والشقاوة: وغاية أهلها التمتّع باللّذات الحسّية والمعنوية وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو، طلباً للذة لا طلباً لما به نفع البدن وقوامه؛

ـ مدينة الكرامة: وغاية أهلها التعاون ليصبحوا مكرّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم قولاً وفعلاً، كل منهم على مقدار محبته لذلك أو مقدار ما يبلغه فيه؛

ـ مدينة التغلّب: وغاية أهلها أن يقهروا الآخرين ممن يعسر على غيرهم قهرهم، ولّذتهم فيما ينالونه من الغلبة فحسب، وهذه هي مدينة الجبارين؛

ـ المدينة الجماعية: وغاية أهلها أن يكونوا أحراراً كل منهم يعمل ما يشاء، فلا يمنع هواه شيء أصلاً، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادتهم، وحقيقتها أنه ليس فيها رئيس ولا مرؤوس[1].

وعلى الرغم من أن تقسيم الفارابي للمدن الجاهلة (أو المدن الجاهلية)(**)، لا يقابله نظير واقعي تنفرد فيه مدينة ما بشكل واحد محدّد من الأشكال آنفة الذكر من المدن، إذ «. . عسير وبعيد أن تلتزم أفعال رئيس من رؤساء الجاهلية صنفاً من أصناف السياسات الجاهلية خالصاً لا يشوبه شيء من غير ذلك الصنف، إذ كان كل واحد منهم إنما تصدر أفعاله عن رأيه وظنونه ودواعي نفسه لا عن علم وصناعة منتقاة. فلذلك صار الموجود إنما هو سياسات ممزوجة من هذه السياسات الجاهلية أو من أكثرها»[2]. وإلى هذا النوع من السياسات يعود ابن سينا، لاحقاً، لتوصيف سياسة عصره على أنها سياسة مركّبة. وعلى الرغم من الطبيعة النظرية لهذا التقسيم، فإن هناك محاولات لمطابقته مع تقسيمات أفلاطون للأنظمة السياسية، تجعل إحداها مدينتَيْ الكرامة والتغلّب مقابلتين للتيموقراطية، ومدينتَيْ الخسّة والشقاوة والمدينة النذالة تُقابلان الأوليجاركية، والمدينة الجماعية تُقابل

(*) يُمكن أن نرجّح أنها «مدينة النذالة». فهي بالأصل عند أرسطو وأفلاطون مما ترجم إلى العربية على أنه «مدينة الخساسة»، واستخدام النذالة أقرب إلى معنى الخساسة من استخدام البدالة، فلا معنى لهذه الكلمة الأخيرة عند استعمالها في هذا الموضع. مع ملاحظة أن الفارابي يستخدم عبارة «البدالة» في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، و«النذالة» في كتاب السياسة المدنية، والاستخدام الثاني هو المرجّح.

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠؛ انظر أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ص ٨٧ ـ ٩٩.

(**) الجاهلية هنا قد تحمل مضموناً دينياً، حين تقابل عدم المعرفة، أي الجهل المعرفي، بالمعنى الحقيقي للسعادة وسبل الوصول إليها بالدين والشريعة.

(2) الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٧١، ص ٩٢.

الديمقراطية، كما تُقابل مدينة النذالة مدينة الطغيان أو الاستبداد[١]. إلاّ أن رأياً آخر خالف هذا التوزيع بشكل جزئي إذ أخذ بالأجزاء الثلاثة الأولى منه، ورفض الرابع، مبيّناً أن مدينة النذالة لا وجود لها، وإن وجدت فهي لا تقابل مدينة الطغيان بل المدينة الأوليجاركية[٢].

وهذا الرأي يحمل قدراً متساوياً من الخطأ والصواب في آن واحد، فهو مصيب في رفضه لفكرة التقابل بين مدينتيْ النذالة والطغيان، لما بينهما من فروق واضحة للعيان، ومخطىء في قوله بعدم وجود مدينة النذالة، لأنها إنْ لم تكن موجودة في توزيعات الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، فإنها موجودة في السياسة المدنية[٣]. ويذهب رأي ثالث إلى عدم وجود مقابل أفلاطوني لمدينتيْ الخسة والضرورة عند الفارابي، وأن التوحيد بين مدينة الكرامة والحكم التيموقراطي، والمدينة الجماعية والحكم الديمقراطي، غير دقيق لما بين تحديداتها ومفاهيمها عندهما من اختلافات[٤]. والمُرجَّح أن علة هذه الاختلافات تكمن في أن أفلاطون كان يعرض لما شاهده وعاش في ظله، وأن الفارابي كان يتعامل مع نظم وسياسات لم يعرفها إلاّ في صياغاتها النظرية، فحاول أن يُقرِّبها إلى الأذهان قدر المستطاع، بأمثلة مأخوذة منها ومن الحياة العملية، مع بقائه في كل ذلك محلّقاً في الأفق النظري لا يمسّ أرض الواقع إلاّ مسّاً خفيفاً وفي أوقات متباعدة. وابن سينا في هذا الجانب قريب من المعلم الثاني شديد التشبّه به والاعتماد عليه، وإنْ كان يختلف معه في أسلوب ترتيبه لأنواع الاجتماعات الإنسانية وتصنيفات المدن وأنواعها التي لم يشر ابن سينا إلى الكثير منها.

ومع أنهما كانا يُحلّقان في الأفق النظري السياسي اليوناني الغريب عنهما كليهما، إلاّ أن الشيخ الرئيس حين يقترب من لحظة صياغة تصوّره عن المدينة الفاضلة، كان يُفارق ذلك الأفق ليحلّق في آفاق تُراثه الإسلامي وأجواء مدينته الفاضلة ذات الملامح العربية الإسلامية.

ويأتي في السياق ذاته بحث الفارابي في مضادات المدينة الفاضلة عدا المدن الجاهلية وأنواعها الفرعية، والتي تشتمل لديه على: «. . المدينة الفاسقة والمدينة الضالّة ثم النوابت في المدينة الفاضلة. . ثم البهيميون بالطبع»[٥]، كما جاءت في السياسة المدنية. أما في آراء أهل المدينة الفاضلة، فهي «المدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالّة، ويضادها

---

(١) انظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، م. س، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) انظر: محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد، خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٣) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ٨٨.

(٤) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، م. س، ص ٧٣.

(٥) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ٨٧، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٧.

أيضاً من أفراد الناس نوابت[*] المدن»[1].

فالمدينة الفاسقة عنده هي «.. التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم.. كل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية»[2]. ولهذه المدينة عنده، أنواع «على عدد أنواع مدن الجاهلية، من قبل أن أفعالهم كلها أفعال (أهل) الجاهلية وأخلاقهم أخلاقهم. وإنما يُباينون أهل الجاهلية بالآراء التي يعتقدونها فقط، وأهل هذه المدن ليس واحد منهم ينال السعادة أصلاً»[3].

والمدينة المتبدّلة لا تختلف في مفهوم الفارابي عن سابقتها كثيراً، إلاّ في أن تلك الأولى تعلم ولا تعمل، أما هذه فعلمت وعملت ثم عادت فبدّلت. وهذا التقارب الشديد بينها وبين المدينة الفاسقة يُمكن أن يُفسّر لنا سبب إغفاله لذكرها في كتاب السياسة المدنية، فهي «التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك»[4].

أما المدن الضالّة، فليس لها معرفة بآراء أهل المدن الفاضلة لأن أهلها، كما يرى الفارابي، «حوكيت لهم أمور أُخر غير هذه التي ذكرناها، ونصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة أخرى غيرها، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة»[5]. لذلك، فإن رئيس المدينة الضالة «ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور»[6].

وحين يفصّل الفارابي في نوابت أهل المدن، يراهم أنواعاً عديدة، ويخلص في آخر الأمر إلى القول إنهم على تعدّد أنواعهم «لا تحصل من آرائهم مدينة أصلاً ولا جمع عظيم من الجمهور، بل يكونون مغمورين في جملة أهل المدينة»[7]. هذه التقسيمات لا نجدها عند أفلاطون أو أرسطو لأنها في واقع الأمر تقسيمات أساسها اختلاف المدن في آرائها ومعتقداتها في «الله عزّ وجلّ والثواني والعقل الفعّال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها»[8].

(*) ترد في السياسة المدنية على أنها «نوابت». وهذا أقرب إلى تعريف الفارابي لها وشرحه لمعناها

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ص ١٠٩، ص ١١١.

(2) المصدر نفسه، ص ١١١؛ انظر أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ١٠٣.

(3) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(4) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ١١١.

(5) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ١٠٤؛ انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ١١١.

(6) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(7) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ١٠٧.

(8) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ١١١.

أي أن الفضيلة في المدينة بأن تعلم وجه الصدق في كل ذلك وتؤمن به وتعمل وفقاً له، فتكون مدينة فاضلة؛ أو تعلم وجه الصدق في ذلك ولكنها لا تعمل بهديه، بل تفعل أفعال أهل المدن الجاهلية، فتكون مدينة فاسقة. وحين تعلم وتعمل ثم تبدل أعمالها تغدو مدينة مبدّلة. أما إذا علمت أو ظنّت كل ذلك على غير وجهه الحقيقي ففسدت آراؤها، فإنها تكون مدينة ضالّة لم تستطع أن تهتدي إلى المعرفة الحقّة. هذه المعرفة التي تصل إلى البشر بوحي إلهي لواضع السُنّة، الذي يغدو القرب والبعد من ألفاظه وأقاويله في وصاياه لمدينته الفاضلة معياراً تُقاس بدلالته أيضاً حتى أنواع النوابت من أهل المدن الفاضلة. فمن تمسّك بها بقصدِ آخر غير مقصدها الأول، كان «مقتنصاً»؛ ومن تأوّلها على ما وافق هواه سُمّي «محرّفاً»؛ ومن ساء فهمه لقصد واضع الشريعة لا عن تعمد أو تحريف فهو «مارق»[1].. وهكذا إلى آخر أنواعهم. فتكون السُنّة، عند الفارابي، كما هي عند ابن سينا من بعده، معيار التمييز ليس بين المدن فاضلها وجاهلها وفاسقها ومبدلها وضالها فحسب، بل وبين أتباع الشريعة (السُنّة) الإلهية أنفسهم، فيكون فيهم المقتنص لمآربه ومقاصده بها، والمحرّف لمقاصدها وغاياتها ومعانيها، والمارق عنها المُفارق لها عن غير قصد أو تعمّد... إلى آخر أنواعهم.

ويكتسب التأكيد على الشريعة الإلهية أهميته من كونه معيار التمييز بين أنواع المدن عند ابن سينا في كتاب **الإلهيات** من موسوعة **الشفاء**، الذي يُغادر فيه، بصيغة القطيعة، ما سبق له أن أورده من تقسيمات لأنواع السياسات (الرياسات، المدنيات، المدينيات) وفقاً للأنموذج اليوناني (الأفلاطوني ـ الأرسطي)، أو تطبيقاته العربية الإسلامية عند الفارابي، ليتحرك على أرضيته العربية الإسلامية فيحدّد أنواع المدن بدلالة صلتها بالشريعة الإلهية وموقفها منها وصلتها بها. أي أنه يحدّد أنواع المُدن على أساس نوع الشرائع التي تحكمها وتنظّم أحوالها وتدبّر شؤونها[2]. فالمدينة التي يصفها ابن سينا بأنها «المدينة الفاضلة»[3]، هي مدينة الشريعة الإلهية، وأعداؤها والمخالفون لها هم «الأعداء والمخالفون للسُنّة»[4]. لذلك أوجب ابن سينا مقاتلتهم، بل إفناءهم أيضاً بعد دعوتهم إلى السُنّة ثم امتناعهم عن أتباعها. وهو يفسّر هذا الموقف بأن هؤلاء الأعداء المُخالفين للسُنّة إنْ لم يُدبِّروا «بتدبير المدينة الفاضلة»[5]، باتوا عوناً على الفساد والشر.

فالشكل الأول لأضداد المدينة الفاضلة أو الاجتماع الأوّل من الاجتماعات المضادة للمدينة الفاضلة، هو اجتماع الأعداء والمخالفين للسُنّة، الذين يصفهم بأنهم «أهل الضلال

---

(١) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

(٢) فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، م. س، ص ٢٨٠.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

الصرف»[1]. وهنا يحرص ابن سينا على عدم وصف هذا الاجتماع بأنه «مدينة»، جاعلاً استخدامه لهذا المصطلح مقتصراً على الاجتماعات التي يشير إليها على أنها اجتماعات ذات سُنن وشرائع.

أما النوع الثاني من الاجتماعات، فهو الاجتماع ذو السُنّة الحميدة الذي يسمّيه ابن سينا «مدينة»، لكنها عنده مدينة أخرى غير المدينة الفاضلة، التي تتحدّد فضيلتها ـ في رأيه ـ بدلالة كونها المدينة الفاضلة ذات السُنّة المُنزلة. وهو يرى أن لا يتعرض السانّ لهذه المدينة «إلاّ أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سُنّة غير السُنّة النازلة»[2]. فنزول الشريعة عنده لا يكون إلاّ لضرورةٍ، مبعثها ما في تلك الأمم والمدن من الضلال بما يؤكّد حاجتها للشريعة لتعود عن ضلالها، «فإن الأمم والمُدن إذا ضلّت فسُنّت عليها سُنّة، فإنه يجب أن يؤكد إلزامها»[3].

وبذلك، فإن ضلال المدن والأمم يستدعي سنّ سُنّة لها، وتأكيد إلزام السُنّة لمن سُنّت لهم. بل إن هذا المستوى من الإلزام يتصاعد لديه ليصل إلى حد يرى معه أن إيجاب إلزام السُنّة الإلهية على من سُنّت عليهم، ربما أوجب «أن يحمل عليها العالم بأسره»[4]. والعلّة في إلزام السُنّة المُنزلة للمدن الأخرى ذات السُنّة الحميدة غير تلك السُنّة، حماية السُنّة المُنزلة من الوهن الذي سيصيبها إذا ما أعلنت تلك المدن أنها سُنّة «حسنة حميدة». ثم صرّحت بأن هذه السُنّة ليس من حقها أن تُقبل، وكذّبت السانّ في دعواه أنها نازلة على المدن كلها[5]. فمثل هذا التصريح سيكون فيه «وهن عظيم يستولي على السُنّة، ويكون للمخالفين أن يحتجّوا في ردّها بامتناع أهل تلك المدينة عنها»[6]. هكذا، يغدو إعراضُ المدن ذات السُنّة الحميدة عن الأخذ بالسُنّة المُنزلة، ذريعة يتذرّع بها أولئك المخالفون للسُنّة ممن هم أقرب إلى مخالفتها ومعاداتها، إذ سيتخذ أهل الاجتماعات المخالفة للسُنّة من النوع الأول، من ذلك الامتناع، ذريعةً للتنكّر للسُنّة المُنزلة بحجّة أن أهل المدن ذات السُنّة الحميدة لم يأخذوا بها وامتنعوا عنها.

أما ما بين هذين النوعين، من الممتنعين عن الأخذ بالسُنّة المُنزلة، من الفرق، فمما لا يمكن أن يَغفَلَ عنه ابن سينا الذي لاحظه بشكل عملي حين أكّد على وجوب مجاهدة الممتنعين إلى هذين النوعين، لكنه ميّز بينهما، بأن جعل مجاهدة أهل المدن ذات السُنّة

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها؛ انظر أيضاً: علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها، انظر أيضاً: «علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٤.

(٥) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

الحميدة «دون مجاهدة أهل الضلال الصرف، أو يُلزموا غرامةً على ما يؤثرونه، ويصحّ عليهم أنهم مبطلون، وكيف لا يكونوا مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى»[1]. أما إن طالهم الهلاك، فهم بذلك جديرون به، إذ إن هلاكهم هذا فيه ضرر جزئي وخير عام مصدره أن «في هلاكهم فساداً لأشخاصهم، وصلاحاً باقياً، وخصوصاً إذا كانت السُنّة الجديدة أتمّ وأفضل»[2]. وإلى هذا المعنى أشار ابن سينا في موضع آخر حين قال عن النبي وتأديبه لمن يخالفه: «ويؤدب لمخالفته، ويكون تأديبه لمن له سيرة فاضلة دون تأديبه لمن له سيرة غير فاضلة. فإذا استوجب هلاكهم فعل، إن في هلاكهم فسادَ أشخاصهم وبقاء العالمين، خصوصاً إذا اقتضت المصلحة حمل الناس على ملّة واحدة، لئلا تصير مخالفتهم حجّة لأهل الضلال الصرف»[3]. وللسانّ في هذا الموضع أن يسنّ أيضاً ما فيه تمييز لأهل المدن ذات السُنّة الحميدة غير المدينة الفاضلة عن مخالفيها من أهل الضلال الصرف، وذلك بأن يجيز «مسامحتهم على فداء أو جزية»[4]. وابن سينا يرى أن غاية السانّ في كل ذلك أن يُبيّن أنه لا «يُجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحداً»[5]. فهم عنده ليسوا مثل أهل الضلال من أعداء المدينة ومخالفي الشريعة الإلهية.

ولا يعود ابن سينا إلى هذا التقسيم في موضع آخر، وإنْ وردت إشارة إليه، فهي تدور في الفلك ذاته (فلك الشريعة الإلهية). فكلما غدا الاجتماع الإنساني أقرب إلى الشريعة الإلهية، ازدادت فضائله وبات أجدر بوصف المدينة وأكثر أهلية لحمله، والعكس صحيح أيضاً. وكلما ابتعد الاجتماع الإنساني عن الشريعة الإلهية نقصت فضائله، وبات أبعد من أن يكون مدينة، كما تضيء الكواكب حين تقترب من الشمس ويعمّها الظلام حين تبتعد عنها.

وحين يستخدم ابن سينا وصف «الأمة الفاسقة»[6] مثلاً، فإنه لا يَرِدُ لديه إلاّ بقصد الإشارة إلى تلك الجماعة التي تحب «الصور المستحسنة لأجل لذّة حيوانية». وهو عندما يضرب لهذه الجماعة مثلاً، فإنه يصفها بأنها «الفرقة الزانية المتلوطة، وبالجملة الأمة الفاسقة»[7]. فالفسق هنا تَحَدَّدَ بدلالة الإتيان بأفعال تخرج عما نهى عنه الشرع، أي أن أمة ما حين تُوصف عنده بأنها فاسقة، فهي كذلك لأنها خارجة عن مقتضى الشريعة الإلهية وأحكامها، غير آخذة بأوامرها ونواهيها. وهذا دليلٌ آخر على مركزية الشريعة الإلهية في

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها، وانظر أيضاً: جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٢) ابن سينا الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٣) علي زيعور، «ابن سينا - رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٤.

(٤) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٦) ابن سينا، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، م. س، «رسالة في العشق»، ص ١٥؛ انظر أيضاً: حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية...، م. س، «رسالة ابن سينا في العشق»، ص ٢٥٨.

(٧) ابن سينا، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، م. س، «رسالة في العشق»، ص ١٥.

الفكر السياسي السينوي، إلى الحد الذي جعل منها قطباً تدور رحى هذا الفكر عليه. وهو في ذلك قريب من رأي الفقهاء من أمثال الماوردي وابن تيمية، اللذين يُقرّران في نصوصهما السياسية مركزية الشريعة/ السُنّة المُوحاة من الله إلى النبي في حياة الاجتماع الإنساني ونظامه الاجتماعي ـ السياسي.

فالماوردي يجعل «الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]، وزعامة الإمام للأمة لديه تأتي بانتداب من الله جلّت قدرته «... ليصدر التعبير عن دين مشروع وتجتمع الأمة على رأي متبوع»[2]. أما ابن تيمية، فالسياسة عنده «سياسة شرعية»، والحكم بين الناس ترجع القوة فيه «.. إلى العلم بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسُنّة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام»[3]. أما القصد الواجب من الولايات فيراه متمثلاً في إصلاح دين الخَلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً.. وإصلاح ما لا يقوم الدين إلاّ به من أمر دنياهم»[4]. فالمقصود في الحالين هو الدين (الشريعة الإلهية)، في الأولى مباشر وصريح، وفي الثانية غير مباشر، لأن البداية فيها إصلاح أمر الدنيا، أما منتهاها فاصلاح أمر الدين الذي يكون بإصلاح أمر الدنيا مما به قوام الدين. ومنتهى كل ذلك وغايته «أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا.. فالمقصود من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط، في حقوق الله، وحقوق خلقه.. فمن عَدَلَ عن الكتاب قُوِّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[5]. وابن سينا لم يقلْ شيئاً آخر غير ذلك.

لقد حدّد ابن سينا أنواع الاجتماعات الإنسانية، المدنية منها وغير المدنية، بدلالة صلتها بالشريعة الإلهية، فجعلها «مدينة ضالّة يجب دعوتها إلى الحق، ومدينة ذات سُنن مخالفة تكذّب صاحب السُنّة الكريمة، ومدينة ذات سُنّة أنزلها الله تعالى»[6]. وإذا كنا نتفق مع هذا التقسيم في الإطار العام، فإننا نختلف معه في استخدامه وصف المدينة للنوع الأول، الذي لم يستخدمه ابن سينا للإشارة إليه، وحرص دوماً على أن يصفه بأنه «اجتماع أهل الضلال الصرف» كما تقدّم. ويبدو أن إضافة نوع ثالث إلى الاجتماعات غير اجتماع مدينة الشريعة الإلهية، لتكون «غير المدينة ذات السُنّة النازلة ولها سُنّة حميدة، ودار الحرب، ودار الكفر»[7]، لا يتفق ومحتوى النصّ السينوي ويُحمّله فوق طاقته. فالنصّ

---

(١) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، د. ت، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢.

(٣) تقي الدين بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار الكاتب العربي، ط ٤، ١٩٦٩، ص ١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٦) جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ٢٢٣.

(٧) قارن: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ١٩. انظر في أنواع العلاقات الدولية العربية الإسلامية: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي..، م. س، ص ص ١٩٧ ـ ٢٠٢.

صريح في إشارته إلى «مدينة السُنّة النازلة ومدينة السُنّة الحميدة غير السُنّة النازلة، وأهل الضلال الصرف». أما دار الحرب فتصحّ على النوعين الأخيرين حين تحكم اعتبارات عالمية الدعوة وضرورة إلزام أهل المدن كافة بها.

إن اعتماد ابن سينا هذا النوع من تقسيمات المدن، يسمح بالقول إنه ينطلق في ذلك من أنموذج المدن وأنواعها من منظور التجربة التاريخية العربية الإسلامية، إذ كانت المدينة/ الدولة العربية الإسلامية عنده هي المدينة ذات الشريعة الإلهية، بإفاضة الوحي على الشارع. وكانت المدن ذات الشريعة المخالفة المكذبة لصاحب الشريعة الإلهية (النبي) هي المدن/ الدول الكتابية التي رفضت الاعتراف بشريعته، فكان الأمر معها أن تأخذ بالشريعة، أو أن تدفع الجزية، أو تقبل بالحرب. أما الاجتماعات الضالّة، فليست إلاّ الاجتماعات التي ضلّت عن سبيل الله وسُننه، وغرقت في جهلها وجاهليتها، فلم يكن لصاحب الشريعة، ثم لخلفائه، إلا مجاهدتها وتأديبها لإلزامها الشريعة المُنزلة وتوكيدها عليها.

ويبدو مما تقدّم أن التقسيم السينوي للمدن، يستوحي نمط التقسيمات الفقهية الإسلامية. كما أن تصوّره للمدينة الفاضلة وأضدادها، يعكس ظروف الدعوة الإسلامية ثم قيام الدولة العربية الإسلامية في الجزيرة، وامتدادها لاحقاً خارج منطقة نشوئها الأولى، وطبيعة العلاقات التي قامت بينها وبين محيطها الخارجي. وهو في هذا السياق لا يختلف كثيراً عما يمكن استخلاصه من آراء الفارابي في تقسيم المدن، التي من الواضح أنها خضعت من قبل للمعايير ذاتها في التقسيم.

هذه السلفية الشرعية السينوية، تظهر أيضاً في واحد من أوضح مظاهرها وتجلّياتها، عندما نتأمل صورة المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا، والتي وفقاً لنموذجها التفصيلي الدقيق في **الإلهيات** من موسوعة **الشفاء**، ثم في **النجاة**، لم تكن صورة للمدينة الفاضلة (بصيغة ما يجب أن يكون)، بل هي صورة المدينة الفاضلة (بصيغة ما كان كائناً). إنها ليست سعياً نحو المستقبل وصورته المثلى، بل عودة إلى الماضي في أنصع صوره الإيجابية مع المدينة/ الدولة النبوية على عهد رسول الله وخلفائه الراشدين من بعده. ولا يبدو من توصيف ابن سينا أنها تتجاوزهم إلى من جاء بعدهم[1].

وهكذا نستطيع أن نزعم أن علمية ابن سينا وعمليته وتفلسفه، جعلته يرى في المدينة النبوية، التي يفصل بينه وبينها قرون أربعة من الزمن، صورة المدينة الفاضلة (العادلة)[2]

---

(١) انظر رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، م. س، ص ٢١٩؛ وانظر أيضاً: جهاد تقي صادق، «ابن سينا جوانب أساسية في فكره السياسي»، م. س، ص ١٣ - ١٤؛ محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الاسكندرية، دار الجامعات المصرية، ط ٢، ١٩٧٣، ج ١، ص ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) العدالة هنا لا تعني عدالة تطبيق القوانين، كما يُفهم من المصطلح الآن، بل هي عدالة ذات معنى ومضمون فلسفي مختلف. فالعدالة عند ابن سينا هي «الوساطة» أي التوسط، والتي تأتي بمعنيين: الأول «كسر غلبة القوى» =

التي لا نجاة ولا سعادة للخلق في الدارين إلاّ بها وفي ظلها، لأنها «مدينة الله» إنْ صحّ التعبير. فهي عن إرادة الله تصدر، وفي هدي وحيه وسُنّته تقوم وتُساس في عهد السانُ أو في عهد خلفائه على حد سواء. فإذا ما كانت هناك مدينة تبحث عن مِثْل هذه الفضيلة، فليس لها من سبيل، وفقاً لهذا المنطق، إلاّ بالعودة إلى تلك الصورة الفاضلة المُثلى تأخذ بها وتمضي في هديها وعلى نهجها. هذا التصوّر يحمل في طياته معنى آخر، يُفيد بأن المدن التي ليست على تلك الصورة ليست مدناً فاضلة. وهذا المعنى الاستنتاجي مُفعم بالمضامين النقدية غير المباشرة لصورة الواقع البعيدة عن أنموذج المدينة/ الدولة النبوية والراشدية، وقد بقي عند ابن سينا، نقداً مبطناً وغير مصرّح به.

لقد أنار لنا ابن سينا الطريق في بواكير حياته للتعرّف على رأيه في سياسات عصره وتقييمه لها، فوجدنا أنها تبدو لديه سياسات مركبة وأقلّ ما فيها هي سياسة الأخيار، التي إن لم تكن تعني لديه السياسة الفاضلة، فهي أقرب السياسات إلى هذه الأخيرة. وبذلك، فإن تلك السياسات تفتقر إلى الفضيلة في الجزء الأكبر منها. إلا أنّه مع نضجه وتقدمه في السن وتزايد صلته بالدولة ومناصبها الرسمية، أعرض عن العودة إلى مثل هذا التصريح، مؤثِراً، على ما يبدو، أن يعبِّر عن رأيه بشكل آخر، من دون أن يكون هذا الرأي قد شهد تغيّراً ملحوظاً يُبدِّل في رؤيته ويصل بها إلى نقطة الاختلاف والتباين مع آرائه السابقة. فالدولة/ المدينة الفاضلة لديه ما زالت، كما هي من قبل، حُلماً لن يتم تحقيقه إلا بالعودة إلى الصورة المثلى لها على عهد صدر الرسالة وفي المرحلة الراشدية. وعلى الرغم من الطابع السلفي الشرعي للمدينة/ الدولة السينوية الفاضلة، أو بفضل هذا الطابع ومن خلاله، يبدو من غير المناسب، توصيف هذه المدينة/ الدولة بأنها مشروع سياسي خيالي يحمل ملامح المدينة الفاضلة الخيالية، أو ما يعرف بـ «اليوتوبيا»(*).

= المادية الشهوانية في النفس مما يحقق لهذه الأخيرة بلوغ «الهيئة الاستعلائية وأن يكون تخلصهما من البدن تخلصاً نقياً» والمعنى الثاني يتضمن استعمال تلك القوى في المصالح البدنية: «أما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة»، مع تجنب الوقوع في أي من طرفي الافراط أو التفريط، لما فيهما من إضرار بالمدينة ومصالحها، فلا يقع الإنسان، ومن ورائه المدينة، في التفريط بالعفة والشجاعة أو الإفراط فيهما. ثم تأتي بعد ذلك الفضيلة الثالثة (الحكمة) التي تعني عنده في هذا الموضع الحكمة العملية (وليس النظرية) «في الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية». ولمّا كانت الدواعي عنده «شهوانية وغضبية وتدبيرية، فالفضائل ثلاثة، هيئة التوسط في الشهوانية.. وهيئة التوسط في الغضبيات.. وهيئة التوسط في التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية». وهذا ما يؤكد القول بأن العدالة لا تصح توصف مدينة ابن سينا بأنها «المدينة العادلة»، لأن العدالة هنا هي مجموع الفضائل ومقابلها الإجمالي، مما يجعل الوصف الأصوب للمدينة السينوية وصفها بأنها «المدينة السينوية الفاضلة». انظر: ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٥٤ - ٤٥٥.

(*) لم يُطلق هذا الوصف على المدن المثالية، أو المدن الفاضلة الخيالية الحالمة بفردوس أرضي، إلا بعد ظهور كتاب توماس مور الذي يحمل اسم يوتوبيا.

فمدينة ابن سينا الفاضلة، وإنْ استندت إلى هاجس المدينة ـ الفضيلة، الذي ملأ حيّزاً كبيراً في بنية الفكر الإنساني، وكان مقصد أفلاطون في **الجمهورية** وجمبول في مدينة الشمس، وتوماس مور في يوتوبيا، إلا أنها اختلفت عنها اختلافاً جوهرياً. فالطابع اليوتوبي (الخيالي) يتحدد مقداره في أية مدينة تبعاً للمسافة التي تفصل بين الصياغة النظرية لتلك المدينة، والإمكانية الواقعية لتحقيقها. فكلما زادت تلك المسافة، كلما ترسخ الطابع اليوتوبي أكثر فأكثر، واتضحت سماته وتبلورت خصائصه، والعكس صحيح. وهذه المسافة ليست بذلك القدر من الامتداد والاتساع في مدينة ابن سينا الفاضلة، لأنها ليست حُلماً بما يجب أن يكون، لا يمتلك من الواقعية والمصداقية إلاّ القدر الذي يسمح له بأن يعكس صورته في الذهن الإنساني، كما هو الحال مع النماذج المعروفة للمدن الفاضلة. بل هي حلم بما يجب أن يكون، على أساس أنموذج وتجربة سبق لها أن تحققت مع الدولة العربية الإسلامية في مراحل نشأتها الأولى، وابن سينا لم يقل سوى أن المدينة الفاضلة، التي يجب أن تكون المدن الإنسانية على صورتها، هي التي تأتي على أنموذج المدينة/ الدولة العربية الإسلامية في مراحل نشأتها الأولى وتنحو نحوها. وهذا ما يُمثّل أبرز ملامح الاختلاف والتمايز بين أنموذج المدينة الفاضلة عند ابن سينا، والنماذج المعروفة من المدن الفاضلة التي سبقت ظهور المدينة السينوية أو تلتها في الظهور.

هكذا، تغدو مدينة ابن سينا بعيدة عن **جمهورية** أفلاطون مثلاً، على الرغم مما يُمكن أن يقال عن أوجه التقارب بينهما. فـ**جمهورية** أفلاطون كانت تطبيقاً لنظرية المُثُل الأفلاطونية على النظام الاجتماعي ـ السياسي، بالصيغة التي تشير إلى وجود صورة (مثال) للمدينة، تُقاس المدن الواقعية على أساسه وتبعاً لمدى قربها أو بعدها عنه، مما يسمح بوصف تلك الجمهورية بأنها مثالية. أما مدينة ابن سينا، ومن قبلها مدينة الفارابي، ولكن بقدر أقلّ، فليست تطبيقاً لنظرية المُثُل. لذلك لا يصح أن يُقال عنها إنها مدينة مثالية، كما قيل ويُقال عن **جمهورية** أفلاطون. لأن للمدينة السينوية مثالها الواقعي الذي سبق له أن تحقّق من قبل، وجاءت هذه المدينة لتقول من جديد إنه أنموذج المدينة الفاضلة.

لذلك، يبدو من الممكن وصف مدينة ابن سينا بأنها ذات طبيعة «واقعية»، وإذا ما كانت تحمل في داخلها قدراً من المثالية، فمصدره تعذر إعادة بنائها من جديد وفقاً لمثالها الأول، على الرغم من تعدّد دول الخلافة العربية الإسلامية وكثرة الدعوات والآراء المبشرة بمثل هذه المدينة، الداعية إليها. لذلك، فالوصف الأدقّ لصورة المدينة الفاضلة عند ابن سينا، وفكرته عنها، أنها فكرة تنتمي إلى الواقعية والمثالية معاً، وليس إلى أي منهما بشكل منفرد[1].

---

(١) لمزيد من الاطلاع انظر: علي زيعور، **الحكمة العملية**...، م. س، ص ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

وتأسيساً على ما تقدم، فإن اعتماد ابن سينا، ومن قبله الفارابي، لأنواع المدن والسياسات وتقسيماتها وفقاً لنموذج التقسيم الإغريقي، لا يعني، وفقاً لبعض الآراء، أن هؤلاء الفلاسفة، أو من حذا حذوهم من المفكّرين في إطار الحضارة العربية الإسلامية، «انفلتوا في مواقف عديدة عندهم، من وصاية الدين، أو بكلمة أدق، أعلنوا أن الفلسفة وحدها، وليس الدين، تصلح للمجتمع والفرد»[1]. فليس هنالك في الفكر السياسي العربي الإسلامي على وجه التحديد، أو في الشريعة الإسلامية على العموم، وصاية من هذا النوع أصلاً. لذلك، فإن فلاسفتنا كانوا يتحركون ضمن هذه الدائرة بحرية ملحوظة، وخصوصاً إذا ما تذكّرنا أن الشيخ الرئيس يجعل ترتيب الحَفَظَةِ وقواعد الدخل والخرج.. الخ، من الشؤون المتعلّقة بالأنظمة السياسية وقواعد إدارتها وتدبيرها، مما يُسمح فيه بالتحرك بحرية، بل ويُوجب الاجتهاد بشأنه، استجابة لتغيّر الأوقات والأحوال. كما أن عودة ابن سينا في النهاية، والفارابي بشكل أقلّ وضوحاً، إلى تصوّر المدينة الفاضلة في خطوطها العامة، وأركانها الأساسية (الكلية)، بدلالة الشريعة الإلهية وعلى أساسها، تؤكد عمق ارتباطه بعقائده الدينية وإيمانه بها، بوصفها نظاماً وترتيباً أمثل للاجتماع الإنساني الفاضل، وليس بوصفها قيداً أو نطاقاً لا يسمح له بالتحرّك خارجه أو بعيداً عنه.

سُنن المدينة السينوية الفاضلة

على الرغم من استخدام ابن سينا المتكرر والدائم لمصطلح «المدينة» لوصف الاجتماع الإنساني، وتحديداً الاجتماع الإنساني الفاضل، إلا أن هذا الاستخدام لا يبدو متضمناً لأي معنى يشير إلى رؤية الشيخ الرئيس، ومن قَبْلِهِ المعلم الثاني، للاجتماعات الإنسانية بمختلف أشكالها في عصرها، وهي تتخذ صيغة «دولة المدينة» الإغريقية، نتيجة لتأثرهما، كما ذهبت بعض الآراء، بالتراث السياسي اليوناني الذي لم يعرف سوف هذا النموذج[2].

فابن سينا، ومن قبله الفارابي، يستندان إلى رصيدين يؤهلانهما لعدم الوقوع تحت تأثير رؤية من هذا النوع: **الأول منهما**، رصيد التجربة التاريخية العربية الإسلامية التي كوّنت دولةً متسعة الأطراف، غدت بعد مرور وقت قصير على بداية نشأتها جديرة بوصف «الامبراطورية»، واستمرت كذلك حتى في زمن ابن سينا الذي تميّز بتعدّد الدويلات المستقلة، إلاّ أنها دولٌ حَرِصَت على إبقاء صلتها بمركز الخلافة، وإعلان انضوائها تحت لواء سلطته وشرعيته التي منها تستمد شرعيتها، حتى في الحالات التي كانت فيها تلك الدويلات تسيطر على مقاليد الأمور، وتجعل من موقع الخليفة وسلطته ودوره السياسي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.

(٢) انظر في ذلك: أحمد فؤاد الأهواني، «نظرية ابن سينا السياسية»، م. س، ج ٣، ص ١٩٨.

والاجتماعي مظهراً يفتقر إلى المحتوى والمضمون العملي. كما أن مراكز الخلافة الأخرى (الأموية في الاندلس، الفاطمية في مصر) التي كانت تنافس الخلافة العباسية آنذاك، لم تكن أي منها دولة ـ مدينة، بل كانت دولاً شاسعة ممتدة الأرجاء. لقد كان ابن سينا يتحرك في إطار هذا الرصيد ضمن محيط لا صلة له من قريب أو بعيد بأنموذج دولة ـ المدينة.

أما الثاني فهو الرصيد المعرفي الذي كانت نتاجات الفارابي وإخوان الصفا جزءاً منه، وكِلا هذين النتاجين تضمّن إشارات واضحة إلى دولة ـ المدينة، إلا أنه احتوى أيضاً إشارات واضحة للأمة والمعمورة أو الدولة العالمية، كما تبينا آنفاً، مما يجعل بالإمكان القول باطلاع ابن سينا على أطروحات سياسية نظرية ذات أفق واسع، تخلّصه من النظرة الضيقة في إطار المدينة ـ الدولة، وتتيح له قدراً أكبر من حرية التصوّر والتنظير.

أما الزعم بأن «.. تكرار ذكره للمدينة والمدن، وإغفاله الحديث عن الدول المترامية الأطراف، مع رضائه عن الحياة مع أمراء المدن.. في وقته، فكل ذلك يدلّ على أنه كان يؤثر المدينة على الأمبراطورية»[1]، فزعم غير دقيق. فمن الواضح من النص السابق أن ابن سينا لم يفصح عن مثل هذا التفضيل أو الإيثار للمدينة، مما يُعدّ دليلاً له لا عليه، أي أنه دليل على عدم تفضيله لها، وليس العكس وإلاّ لكان أفصح. كما أن أخذ قبوله بالعيش مع أمراء المدن دليلاً على هذا الزعم ليس صحيحاً، فهو قد عاش في عصر أمراء المدن، ولم يكن له من بديل آخر غيرهم، وإلاّ فأين يعيش؟

أما الذي يبدو أكثر ترجيحاً، فهو ان ابن سينا وإنْ تحدث في كل ما كتبه في إطار مصطلح «المدينة»، إلا أنه تحدث عنها على أساس أنها أصغر وحدة أساسية كاملة للاجتماع الإنساني الكلّي[2]. كما أنها تمثّل بالنسبة للتجربة التاريخية العربية الإسلامية المرتكز والقاعدة والمنطلق بعد ان أقام الرسول محمد مدينته الإسلامية في يثرب لتنطلق منها مسيرة الدعوة الإسلامية وتقيم بعد ذلك دولتها الكبرى. فالبداية كانت من مدينة واحدة ذات شريعة إلهية.

وعلى هذا الأساس، فإن الاستخدام الموسّع والمتكرر لمصطلح «المدينة» في التراث السياسي السينوي وإنْ كان قابلاً لتَضمُّن هذه المعاني، فإنه في جانب آخر منه لا يشير إلى المعنى ذاته الذي يحمله المصطلح المذكور في التراث اليوناني. فإذا كان الفارابي قد أضاف إلى مفهوم «المدينة»، مفاهيم أخرى كالأمة والمعمورة، مما يجعله أوسع تصوراً من مفكّري اليونان بفعل اختلاف الظروف البيئية ـ السياسية المحيطة بكل منهما (إذ تحرّك اليونان في ظروف الدولة ـ المدينة، وتحرّك الفارابي في ظروف الدولة ـ الأمبراطورية ذات العقيدة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

(٢) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ٢٧.

السماوية، الإنسانية الأفق والمنظور والإطار[1]، فإن ابن سينا وإن لم يتجاوز في أطروحاته السياسية مصطلح «المدينة»، فإن لهذا الأخير لديه معنى إضافياً يتجاوزَ حدود المدينة الواحدة، كما هو معنى وحدود المصطلح عند اليونان. ذلك أنه يتحدث عن المدينة الفاضلة ذات الشريعة الإلهية التي تُلزمُ المدن الأخرى بشريعتها، بل والامم أيضاً والعالم بأسره[2]. أي أنه يستخدم المصطلح بصيغتين: الأولى هي المدينة ذات الشريعة الإلهية، وهي المدينة التي يعرفها بفعل رصيده التاريخي الحضاري (مدينة الرسول التي منها انطلقت الدعوة وبدأت عملية بناء الدولة والحضارة العربية الإسلامية)؛ والثانية هي المدينة بمعنى الدولة والحضارة. وإلاّ فكيف تَعِمُّ هذه المدينة بشريعتها المدن والأمم والعالم بأسره، ثم تبقى مقتصرة على معنى المدينة؟

إن ابن سينا وإن كان «يستخدم مصطلح المدينة مثل أفلاطون، والفارابي، لكنه يعني به الأمة الإسلامية كلها، إذ يبدو أن الاجتماع الإسلامي في نظره كان هو نموذج الاجتماع المدني»[3]. وهذا ما يؤكد مجدداً عمق تأثره بتراثه الحضاري وتجربته الحياتية ورصيده المعرفي والعقيدي، والتزامه بالتجربة والممارسة التاريخية للحضارة والدولة العربية الإسلامية، وانعكاس ذلك كله من خلال أسلوبه، في تصور الاجتماع الإنساني المدني وشرائطه، ثم في تقسيمه للاجتماعات والمدن وأنواعها، وفي تلك العلاقة الطردية التي يقيمها بين فضيلة الاجتماع المدني ومقدار التزامه بالشريعة الإلهية وتطبيقه لها وتنظيمه على أساسها.

وإذا ما حاولنا الإجابة عن التساؤل حول قدرتنا على «أن نتكلم عن "المدينة الإسلامية" بنفس الطريقة التي نتكلم بها عن "مدينة مثالية" بمعنى تجريدي»[4]، فإن صورة هذه المدينة تبدو عند ابن سينا مرتبطة بشرائطها، التي سبقت الإشارة إليها، والتي يقف في مقدمتها شرطا الشريعة والشارع، بوصفهما أبرز عناصر التميُّز في المدينة الفاضلة ذات الملامح الإسلامية التي تحدث عنها ابن سينا.

فلا يوجد إذاً ما يمنع من النظر إلى مصطلح «المدينة»، وفقاً للاستخدام السينوي له، على أنه يعني الاجتماع الإنساني الكامل، الحائز على الشروط المميِّزة له عن الاجتماعات غير الجديرة باسم المدينة لافتقارها إلى تلك الشروط. ومثل هذا المعنى يوسّع حدود

---

(١) انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت، دار الأندلس، ط ٤، ١٩٥١، ص ١٦٥؛ وانظر أيضاً: عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، م. س، ص ٥٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٣) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢٢١؛ انظر أيضاً: جهاد تقي صادق، «جوانب أساسية في فكر ابن سينا السياسي»، م. س، ص ١٠.

(٤) طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٧، ص ٥٩.

المدينة ويمدّها لتشتمل على أكثر من «حاضرة انسانية»، فتجتمع تلك الحواضر تحت إطار المدينة وتنضوي تحتها. وهذا ما يُمكن أن يسمح بالقول بإمكانية جعل المدينة عند ابن سينا مرادفة للدولة أو قريبة منها إلى حد بعيد.

ويُقرّب التوسيع في معنى هذا المصطلح بين مفهوم الفارابي للاجتماعات الإنسانية، الكاملة منها أو غير الكاملة، ومفهوم ابن سينا للاجتماعات المدنية الحائزة على شروط الاجتماع المدني، وهي الاجتماعات الكاملة، وتلك المفتقرة إلى هذه الشروط، وهي الاجتماعات غير الكاملة، التي تبدو لديه اجتماعات تتشبه بالمدنيين، لكنها بعيدة عن أن تستحق اسم «المدينة»، أو الاجتماع الإنساني المدني المنعقد على شروط المدينة.

إن الاجتماع المدني الفاضل، ذا الشريعة الإلهية المُنزلة، المنعقد على شرائط المدينة، الذي يقف في مقدمة التصنيف السينوي لأنواع المدن والاجتماعات الإنسانية، يتميّز بأنه يحيا ويتحرك في ظل الشريعة ومن خلالها، أي أنه يوجد في ظل الوحي الإلهي ومن خلاله. وهذا ما يجعل خصائص المدينة الفاضلة وسماتها محدّدة بدلالة الشريعة المُنزلة، بشكل مباشر في مجالي العبادات والمعاملات، وبشكل غير مباشر في مجال حفظ المدينة وما يرتبط بذلك من أمور تتعلق «بمعرفة ترتيب الحَفَظَةِ ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أُهَبِ الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك»[1]. فهذه جميعاً إنما تُوجد وتُرتب وتُدبّر لحفظ مدينة الشريعة الإلهية وحمايتها والدفاع عنها من جهة، ولجعلها قادرة على فرض شريعتها على أهل الضلال، وأهل المدن ذات الشرائع الحميدة سوى شريعتها من جهة ثانية، كلّ تبعاً لما يستحق وبما هو أهل له. أي أنه ينظر إلى كل ذلك بوصفه أموراً إجرائية لا ينبغي للشارع أن «يفرض فيها أحكام جزئية، فإن في فرضها فساداً، لأنها تتغيّر مع تغيّر الأوقات، وفرض الكليّات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن»[2].

أما شؤون العبادات والمعاملات، فيعرضها ابن سينا بشكل تفصيلي، خلافاً لأسلوب الفارابي في بحثه للمدينة الفاضلة؛ إذ تحدث عن أسسها ومبادئها، «أما نظم الدولة وشرائعها المالية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية والإدارية والسياسية، فلم يتعرّض لها»[3].

ومنذ اللحظة الأولى التي يبدأ فيها الشيخ الرئيس ببحث مفردات ركنَيْ العبادات والمعاملات، يؤكد بشكل واضح وصريح أن تنظيمها في مدينته السينوية الفاضلة يجري بوحي الشريعة المُنزلة. وما يُدبّره الشارع لتنتظم به أحوال مدينته ومصالحها، هو التدبير والتنظيم اللذان يُمكن أن نتصورهما على أساس أنهما يأخذان عنده مستويين تنظيميين هما المستويان ذاتهما اللذان تنقسم عليهما الشريعة الإسلامية: العبادات والمعاملات.

---

(1) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.

(2) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(3) فوزي عطوي، الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، بيروت، دار الكتاب العربي، ب. ت، ص ١٣٣.

ويشتمل المستوى الثاني (المعاملات) على الموضوعات أو الأبعاد التالية:
- التنظيم والتراتب الاجتماعي؛
- الحدود والروادع السلوكية؛
- المعاملات الأسرية؛
- المعاملات الاقتصادية؛
- المعاملات السياسية.

هذا وسنبحث المستوى الأول والأبعاد الأربعة الأولى من المستوى الثاني، ونؤجّل البحث في البُعد الخامس من المعاملات (السياسية) إلى الفصل القادم لأهميته وأهليته لإفراده في قسم خاص به.

١ ـ العبادات:

الأساس في هذا المستوى أن المدينة الفاضلة عند ابن سينا تأتي محصّلة وخاتمة لبحثه وآرائه في الإلهيات، إذ يمهّد لها بالقول بأن الموجودات بشقيّها المُفارقة والطبيعية، والوجود الطبيعي بجملة تقسيماته الجمادية والنباتية والحيوانية والإنسانية، إنما تترتب عن المبدأ الأول (الله) الذي يصفه بأنه «واحد حق في غاية الجلالة.. تترتب عنه الموجودات.. وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي»[1]، جاعلاً الأصل في وجودها هو الله، وطريق كمالها هو الله أيضاً. أي وبمعنى أوضح وأشمل، إن آراء ابن سينا السياسية، وفي مقدمتها آراؤه في المدينة الفاضلة، كانت تابعة لفلسفته في الإلهيات ومستندة إليها. لذلك تبدو نظريته السياسية، ذات الخصائص الواقعية المثالية، نتاجاً لفلسفته الإلهية. وهو ما يُعدّ أحد أوجه تميّز النسق الفلسفي العربي الإسلامي الذي خصّص أعلامه القسم الأعظم من كُتُبهم ذات الطابع السياسي (المدينة الفاضلة والسياسة المدنية) ليس للبحث في الشأن السياسي، بل للبحث ابتداءً في الإلهيات، لتأتي سياساتهم تالية وتابعة لآرائهم الإلهية. أي أن «رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج من نظرياته الفلسفية في العقول السماوية وصدور الموجودات عن الخالق وعلاقة الأكوان بعضها ببعض»[2]. وهو ما نجد أشباهه ونظائره واضحة جلية في النتاج الفلسفي والسياسي عند إخوان الصفا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ناهيك عن ابن سينا.

وهكذا تكون خاتمة بحث ابن سينا في الإلهيات، بعد أن برهن على اجتماعية الإنسان، المتجلّية في اضطراره لعقد المدن والاجتماعات، لعجزه عن تدبير أموره إنْ انفرد بنفسه من دون شريك يُعينه على إشباع وسدّ احتياجاته الضرورية، في علاقة منفعة وخدمة ومعاملة متبادلة.. تكون تلك الخاتمة تأكيده على حاجة الإنسان في اجتماعه ذاك إلى شريعة

---

(١) ابن سينا، **الشفاء/ الإلهيات**، م. س، ج ١، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٢) جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، م. س، ص ٦١.

وعدل يقتضيان شارعاً عادلاً، له القدرة على مخاطبة الناس بما له من الخصوصية والمعجزات، وأن يُلزمهم تلك الشريعة، فلا يتركهم وآراءهم، إذ سيرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً.

ووجود الشارع ومن ثم الشريعة، واجب في العناية الإلهية، إذ هو أساس المنافع التي جعلها الله للخلق، فكيف توجد تلك المنافع ولا يوجد أسها (النبوة والسُنة)؟[1]. ومن خلال تقرير هذه المقدمات، يصل ابن سينا إلى نتيجة مفادها أن «النبي فُرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يُبقي فيهم السُنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم»[2]. وبذلك يمهّد ابن سينا لنظام مدينته الفاضلة بالعبادات والعلوم والمعارف الإلهية، كما مهّد لآرائه السياسية بآرائه الإلهية. إنه يرى في الشريعة علّة وجود الناس، وبقاء هذا الشريعة يكون بالعبادات التي تفيد بقاءها، جاعلاً فرض النبي للعبادات على العابدين مما فُرض عليه من الله، تأكيداً للعناية الإلهية. إذ بفرض العبادات على الخَلق، تبقى الشريعة، التي هي علّة وجودهم، مقدماً هذه الفائدة على الفائدة الثانية التي يراها للعبادات، إذ هي عنده تُقرّبهم «عند المعاد من الله زلفى بزكائهم»[3].

إن مستوى العبادات (المستوى الطقوسي) في شرائع المدينة السينوية الفاضلة، يُمثّل عند ابن سينا الأداة لتأكيد الشريعة وضمان استمرارها من جهة، و«وسيلة لتأكيد وبلورة الجانب القيمي النظري فيها»[4] من جهة ثانية. فأحكام الشريعة وقيَمُها وأبعادُها التطبيقية، لا يُمكن أن تأخذ معناها الشامل وأُفُقَها التوحيدي للمجتمع والمدينة الفاضلة، وأن ترتبط بأصلها الإلهي المتعالي، إذا ما حدث وافتقرت الشريعة إلى المستوى التعبّدي فيها. لذلك، فإن وضع ابن سينا لهذا المستوى وأحكامه وشرائعه في مقدمة الأحكام والشرائع التي يوجب على الشارع/ السانّ أن يشرّعها لمدينته الفاضلة، يبدو مُفسَّراً ومُثبَّتاً بدلالة ما تقدّم، ويجد فيه مُسَوّغاً رصيناً، فضلاً عن أنه يُزود ابن سينا بالشريعة المُوحى بها من الله، ليُرسي عليها صرح المستويات التعاملية والقيمية لمدينته الإلهية الفاضلة، مدينة الشريعة المُنزلة.

وحين ينتهي ابن سينا من تقرير شروط الوجود الإنساني المدني كما يراها، ينتقل إلى التفاصيل الخاصة بأحد هذه الشروط (الشريعة) ليُبيّن تصوّره لها، مؤكداً في البدء أنها شريعة إلهية، وهذا ما يشمل كل ما يصدر عن النبي من قول أو فعل سواء أكان مما أُوحي إليه نصّاً (القرآن)، أم معنى وسلوكاً (السُنّة النبوية). وهو في هذه النقطة يبدو واضحاً في أصوله

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٦؛ انظر أيضاً: علي زيعور ويولس شحادة، «ابن سينا ـ رسالة البر والإثم»، م. س، ص ١٤٣٧؛ عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، «رسالة البر والإثم»، ص ٣٥٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ص ٤٤٦.

(٤) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢١٠.

الإسلامية، إي يُعبّر عن نص الآية الكريمة: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلاّ وحي يوحى﴾[1]، بقدر ما يعبّر عن التراث العربي الإسلامي الذي كان فيه الرسول قائد الأمة ومرشدها وحياً وسُنّةً، فيقول: «وهذا الإنسان إذا وُجد يجب أن يسنّ للناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس»[2].

والشريعة التي يشرّعها النبي للناس في أمورهم، لها أصل وأساس يراه ابن سينا في «تعريفه إياهم أن لهم صانعاً قادراً، وأنه عالم بالسرّ والعلانية، وأن من حقه أن يُطاع أمره، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المُنَزّل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة»[3].

إلاّ أن لهذه المعرفة والتعريف حدوداً عند ابن سينا، فهو واضح في قوله إنه. «لا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حقّ لا شبيه له. فأما أن يعدي بهم إلى أن يكلّفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان، ولا منقسم بقول، ولا خارج العالم ولا داخله، ولا شيئاً من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل وشوّش فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لا مخلص عنه، إلاّ لمن كان المُعان المُوفّق الذي يشذ وجوده ويندر كونه، فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلاّ بكدٍ، وإنما يُمكن القليل منهم أن يتصوّروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه»[4]. فيكون تعريف النبي للناس بالله تعريفاً مجملاً عاماً، لا يُدخلهم في تفاصيل هذه المعرفة ولا يتعدّى بهم إلى دقيقها، لأنه إنْ فعل شيئاً كهذا، قادهم إلى الوقوع فيما لا خلاص لهم منه، وما لا طاقة لهم به. فإن كان الأمر غير ذلك، انعكست الأمور وجاءت النتائج المرجوة بالسلب لا بالإيجاب. ولو كان الدين والعلوم الإلهية على قدر معرفة القلّة، فإن الكثرة «.. لا يلبثون أن يكذّبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدّهم عن أعمالهم المدنية. وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشُبَه، وصَعُبَ الأمر على إنسان في ضبطهم. فما كل بميسر له في الحكمة الإلهية، ولا إنسان يصلح له أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل يجب أن لا يرخص في تعرّض شيء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقي إليهم مع هذا، هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له. وكذلك يجب أن يقرّر

---

(١) سورة النجم، الآيتان ٣، ٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

عندهم أمر المعاد على وجه يتصوّرون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه»[1].

ويعود ابن سينا ليؤكد رأيه في موضع آخر حين يقول عن النبي ومخاطبته للناس: «.. وتكلّم على قدر عقولهم، فبنى فهم المبدأ والمعاد على ما يفهمونه، ولا يقول لهم إن الباريء تعالى ليس داخل العالم لأنهم يُكذّبون بمثل هذا الوجود»[2].

هذا الرأي يعكس موقفاً له أهميته في الفكر السينوي. فمن خلاله نرى أن الشيخ الرئيس ينظر إلى الناس على أنهم منقسمون إلى كثرة غير مؤهّلة للنظر العقلي المعمق، لا تستطيع تصوّر حقائق التوحيد والعلم الإلهي، فتكون محتاجة لمعرفة تلك الحقائق مجملة مرموزة، بما يُقرِّبها من فهمها، وهؤلاء هم «العامة»، وقلّة قليلة (الخاصة) مؤهّلة لذلك النظر، قادرة على تصوّر تلك الحقائق، مُعانة عليها، موَفَّقة فيها. بمعنى أنه يرى الاجتماع الإنساني متمايزاً «طبقياً» على أساس عقلي معرفي. وهذه رؤية نخبوية للبناء الاجتماعي، لكنها نخبوية عقلية معرفية وليست اقتصادية أو عسكرية أو أي شيء آخر. كما تُظهر هذه النصوص طبيعته كفيلسوف ذي نزعة عملية واضحة، تؤكّد على النتائج العملية ذات الطبيعة السلبية التي يُمكن أن تنجم عن تزايد حجم المعارف والعلوم الإلهية المسموح باطلاع الناس عليها، مما ينتج عنه ـ في تصوّره ـ ظهور آراء تَضُرُّ بالمدينة وصلاحها، فيغدو من الصعب سياسة هؤلاء الناس وضبطهم. ولا بد أنه كان في هذه النقطة بالذات متأثراً بما عاشته الدولة والحضارة العربية الإسلامية من صراعات نجمت عن التعدّدية الفكرية والمذهبية والفِرَقيّة، فحرص على تأكيد ضرورة إبعاد المدينة الفاضلة عما يمكن أن يكون سبباً في ذلك.

لقد كان ابن سينا حريصاً على وحدة الآراء والأفكار والبناء الاجتماعي للمدينة وهو ما سيتضح لاحقاً بشكل أدقّ.

وبفكرة انقسام الناس إلى عامّة وخاصّة على المستويين العقلي والمعرفي، ترتبط فكرة أخرى ذات صلة بها، هي قول ابن سينا بأن الناس ينقسمون إلى نوعين أساسيين: أناس هم سادة، وهؤلاء مؤهلون لأن يُخدموا؛ وأناس هم عبيد، وهؤلاء يصلحون للقيام بالخدمة.

ويبدو أن ابن سينا يميل إلى تأسيس رأيه، في هذا الشأن، على قاعدة ذات طبيعة مزدوجة: عقائدية (دينية ذات علاقة بالشريعة والموقف منها)، وطبيعية (فسيولوجية ذات علاقة بطبيعة التكوين الإنساني). وبقدر تعلّق الأمر بالمنطلق العقائدي لهذا التمايز الطبقي، نُلاحظ أن الشريعة هي الأساس فيه. فما دامت الشريعة المُنزلة هي المركز والمحور الذي

---

(1) المصدر نفسه، ص ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(2) علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٤.

تدور حوله وعليه كل نشاطات المدينة السينوية وفعالياتها، دينياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً وتربوياً وأخلاقياً، لذلك فإن ابن سينا يجعل الموقف منها، والعلاقة بها، هي المعيار الأول لتحديد من يكون أهلاً لأن يُخدَم، ومن هو أهل لأن يَخْدِم.

يقول ابن سينا في هذا الشأن، إنه «لا بد من ناس يخدمون الناس»[1]. ثم يضيف مبيّناً أولئك المؤهلين للقيام بواجب الخدمة: «وأما الأعداء والمخالفون للسُّنة.. فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يُجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة»[2]. إنه هنا يؤسّس فرضيته حول حاجة الناس إلى من يخدمهم، ويستكملها بتحديد من هم أهل للقيام بالخدمة.

أما بالنسبة للمنطلق الطبيعي (الفسيولوجي) للتمايز بين الناس، فيتحدث عنه ابن سينا فيقول إن مَن هُم أهل للقيام بالخدمة، هم أولئك الذين ابتعدوا «.. عن تلقي الفضيلة، فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذي نشأوا في غير الأقاليم الشريفة، التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول»[3].

إن هذا النوع من الناس المؤهلين للقيام بالخدمة، يستمدون خاصيتهم تلك من انتمائهم إلى أمم لم تنشأ في الأقاليم الشريفة. لذلك جاءت غير حسنة الأمزجة ومفتقرة إلى صحة القرائح والعقول. فالفارق بينهم وبين غيرهم فارقٌ عقلي أساساً. وهذا يجعلهم يبدون وكأنهم «عامّة العامّة»، إذا ما وضعناهم في إطار التقسيم السينوي للناس إلى خاصّة وعامّة، أو أدنى قليلاً. إلا أن الفارق العقلي يستند إلى نظرية طبيعية يتبناها ابن سينا ويُقسّم الأقاليم على أساسها إلى أقاليم شريفة تنتج أمماً حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول؛ وأقاليم غير شريفة تنتج أمماً ليست حسنة الأمزجة، ولا صحيحة القرائح والعقول.

إن حديث ابن سينا عن الأقاليم الشريفة وغير الشريفة، يعكس ملاحظته لأثر العوامل البيئية والطبيعية في خصائص الشعوب، إذ يقسم «المساكن»، وهي كلمة أقرب في معناها إلى الأقاليم، إلى مساكن حارّة وباردة ورطبة ويابسة، ويُفصّل في الصفات الجسمانية والخلقية والسلوكية لكُلٍ من سَكَنَ أحد هذه المساكن، جاعلاً تلك الصفات مختلفة باختلاف المساكن وخصائصها[4].

ويوضّح ابن سينا رأيه في هذا الصدد بقوله إن: «.. المزاج الصالح لأمة من الأمم بحسب القياس إلى إقليم من الأقاليم وهواء من الأهوية. فإن للهند مزاجاً يشملهم يصحّون به، وللصقالبة مزاجاً آخر يخصون به ويصحّون به. كل واحد منهما معتدل بالقياس إلى صنفه، وغير معتدل بالقياس إلى الآخر. فيكون إذن لكل واحد من أصناف سكان

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) ابن سينا، القانون في الطب، بيروت، دار صادر، ب. ت، ج ١، ص ص ٩١ - ٩٢.

المعمورة مزاج خاص يوافق هواء إقليمه وله عرض لعرضه طرفا إفراط وتفريط»[1]. ثم يبيّن «أن لانقلاب الفصول تأثيراً.. هو تأثير عظيم في تغيّر الأحوال.. لتغيّر مقتضاهما في الأبدان»[2]. وليس ابن سينا أول من بحث في أثر الظروف البيئية والمناخية في طبائع الناس وأخلاقهم. فقد سبقه إلى ذلك المعلم الثاني حين أكد أن «.. الجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمماً. والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان أعني اللغة.. والسبب الطبيعي الأول في اختلاف الأمم في هذه الأمور أشياء، أحدها اختلاف أجزاء الأجسام السماوية التي تسامتهم.. ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض وما يعرض لها من القُرب والبُعد. ويتبع ذلك اختلاف أجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم.. ويتبع اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الأرض.. ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه.. ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق، فتختلف أغذية الأمم.. ويتبع اختلاف أغذيتها، اختلاف المواد والزرع التي منها يتكوّن الناس.. ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية. وأيضاً فإن اختلاف ما يُسامت رؤوسهم من أجزاء السماء. وكذلك اختلاف الهواء أيضاً يكون سبباً لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التي ذكرت. ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الأمم وشيمهم»[3].

وإلى تفصيلٍ أوسع من ذلك ذهب إخوان الصفا، حين بيّنوا أن اختلاف طبائع الأمم وسجاياها وأخلاقها وعاداتها وآرائها وصناعاتها وسياساتها، يرجع إلى اختلاف أخلاط أجسادها وأمزجتها، واختلاف بيئة بلدانها وتربتها وأهويتها[4]. وكان الكندي قد ذهب هذا المذهب من قبل إذ أكّد في رسالته في علة الكون والفساد على أثر الظروف البيئية والمناخية من حرارة وبرودة ومطر ورطوبة.. الخ ليس في السمات والملامح البدنية المادية للناس (مزاجات الأجسام) فحسب، بل وفي الصفات والخصائص النفسية (أفاعيل النفس) الخلقية والعملية منها على حد سواء. فأفاعيل النفس، في رأيه، تتأثر بمزاجات الأجسام، التي تختلف باختلاف خصائص المكان والزمان والكيفية والحركة. أي أن طبائع وسجايا أمم المناطق الحارّة والباردة والمعتدلة، تتباين تبعاً لتباين العوامل الجغرافية والمناخية لتلك المناطق. فأهل البلاد التي عند الاستواء (التي يُسمّيها البلاد التي تحت معدل النهار) يكونون سوداً كالشيء المحترق بالنار، وشعورهم جعدة متقطفة كالشعر إذا قرب من النار، وتدق

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ص ٧٠ ـ ٧١.

(٤) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج ١، ص ص ١٧٠ ـ ١٧٩، ص ٢٩٩، ٣٠١ ـ ٣١٠؛ ج ٣، ص ٤٢٧.

أسافلهم، وتتفرطح أنوفهم، وتعظم وتجحظ عيونهم وشفاههم، وتطول قاماتهم. وتفسير ذلك عنده يكمن في شدّة الحر وتردد الشمس هناك مرتين في العام ومسامتتها لهم، وانجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم. لذلك نجدهم يشتد غضبهم وكَلَبُهم لإفراط الحرارة واليبس عليهم، وتتغير رويّتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم. وبعكسهم يكون سكان ما يلي القطب الشمالي من الأرض لشدة برد بلادهم، فتجدهم تصغر عيونهم وشفاههم وأنوفهم، وتبيضُ ألوانهم وتبسط شعورهم وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم، فتنحصر الحرارة في قلوبهم ويكونون ذوي وقار وشدة قلوب وصبر وبرد على الشبق فيكثر فيهم العفاف. أما أهل البلاد المتوسطة فلاعتدال أمزجتهم يقوى فكرهم ويكثر فيهم البحث والنظر وتكون أخلاقهم معتدلة[1]. وهذا الرأي يجعله من أوائل رواد المدرسة الجغرافية في علم الاجتماع في الحضارة العربية الإسلامية[2].

ومما تجدر ملاحظته أن هذه الأفكار جميعها، وليست أفكار الفارابي فقط، يُمكن أن تُعَدّ «إرهاصاً وتمهيداً لما جاء به مونتسكيو فيما بعد في كتابه روح القوانين، حيث ذهب مونتسكيو إلى أن الأحوال الجوية «.. تؤثر على أعضاء الجسم الإنساني من الناحية الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية. ومن ثم، فإن المجتمعات تتفاوت طبقاً لخصائص الناس التي تتفاوت بدورها تحت تأثير اختلاف الأحوال الجوية»[3].

وابن سينا يؤكد الصلة بين طبائع الإنسان وأخلاقه وعاداته ومزاج بدنه المرتبط لديه ببيئته الطبيعية، إذ يقول: «وقد تبيّن في العلوم الطبيعية أن الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن.. فمهما اعتدل مزاج الإنسان تهذّبت أخلاقه بسهولة.. وكلّما كان المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أكثر استعداداً لقبول الملكات الفاضلة والعملية»[4]. فإيمانه بعدم تساوي الناس في أمزجتهم، قاده إلى القول بعدم تساوي قدراتهم ومؤهلاتهم، ومن ثم انقسامهم إلى عامّة وخاصّة (خادم ومخدوم، عبد وسيّد) وهو ما عبّر عنه بقوله: «إن الإنسان هو العالَمُ الأصغر، فكما أن الموجودات ترتب في عالمه، فالإنسان يرتّب في شرفه وفعله.. لأن الإنسان ما حصل عن شيء واحد فيكون له حكم واحد، بل ركّبه الله تعالى من الأشياء المتفاوتة والأمزجة المختلفة»[5].

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، دراسة وتحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٥٠، ج ١، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر: علي زيعور، الحكمة العملية...، م. س، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٣) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي، خصائص الفكر السياسي في الإسلام، م. س، ص ٢٥٦.

(٤) ابن سينا، أحوال النفس، «رسالة في النفس وبقائها ومعادها»، م. س، ص ١٩٧.

(٥) ابن سينا، رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، م. س، «رسالة في ماهية الصلوة»، ص ٣٠؛ انظر أيضاً: حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة في سر الصلاة»، ص ٢٠٧.

فالأمزجة والأشياء المتفاوتة التي منها يتركّب الإنسان، تجعله متفاوت الخصائص والإمكانات بالقدر الذي يسمح للشيخ الرئيس بالقول بتفاوت مراتب الناس في أمور عدة من بينها تفاوتهم في الفكر والحدث. إذ في رأيه، «إن للحدث وجوداً، وإن للناس فيه مراتب وفي الفكر. فمنهم غبي... ومنهم من له مطالة إلى حد ما. ومنهم من هو أثقف من ذلك. وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقنْ أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر أحواله عن التعلّم والفكر»[1]. هذا التقسيم التراتبي، غير الاقتصادي، للناس، يؤشر تواصلاً سينوياً مع الموقف والرأي النخبوي الذي ساد الكثير من الأوساط الفكرية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وشاع فيها؛ تلك النخبوية التي يُلاحظُ غلبة الطابع العقلي المعرفي عليها، وبعدها عن التراتبية النخبوية القائمة على أسس وعوامل اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية.

وجاء في هذا السياق تقسيم الفارابي للأمم وأهل المدن إلى خاصّة وعامة، بدلالة معلوماتهم النظرية والفارق بينهما من جهة، وأدوات تعليم كل منهم من جهة ثانية. وتابَعَهُ في ذلك ابن سينا، مؤكداً أن «كل إنسان إما خاصّي أو عامّي»[2]. كما تابعه في تفريقه بين أدوات وأساليب تعليم كل منهما، فبيّن أن «الخاصّي لا ينتفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق الخواص إلاّ بالبرهان، والعاميّ لا ينتفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق العوام إلاّ بالخطابة... فإن العامة لا يهتدون إلى تمييز الموضوعات بعضها عن بعض»[3].

هكذا يوزِّع ابن سينا الفوارق والاختلافات الإنسانية على ثلاثة محاور:

- الخاصة والعامة؛
- أهل الأقاليم الشريفة وأهل الأقاليم غير الشريفة[4]؛
- الخادم والمخدوم (المرؤوس والرئيس).

وتدور هذه المحاور على قواعد عقلية ومؤهلات طبيعية، ولا نجد فيها ما يشير إلى اختلافات ذات أسس طبقية اقتصادية، على الرغم من شيوع هذا النوع من الاختلافات في عصره ومجتمعه، مثلما تَبيَّنا في الفصل الأول، مما يُمكن أن يُستدلّ منه على عدم اهتمامه

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٢، ص ٣٨٦؛ انظر أيضاً لمزيد من الإطلاع: علي حرب، الحقيقة والتأويل، م. س، ص ١٤٧؛ طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، م. س، ص ص ١٤ - ١٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ٢ - ١٧؛ انظر أيضاً: ابن سينا، مجموع في الفلسفة والحكمة، برقم ١٤٧٦٠، م. س، «رسالة في السعادة».

(٤) هشام نشابة، «التربية والتعليم عند ابن سينا»، ضمن أعمال ندوة الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس، اليونسكو - لبنان، م. س، ص ١٧١. ويلاحظ الباحث في هذا الصدد أن مبادىء الإسلام لا تفرّق بين الناس أو الأقاليم من حيث الفضل إلاّ على أساس التقوى. وأن ابن سينا يخالف هذه المبادىء بقوله بوجود فوارق أساسية بين الناس.

بها، أو تعويله عليها، فارقاً أساسياً بين البشر. مع وجود أشكال أخرى من التقسيمات لديه سنتبيّنها عند بحث المعاملات في المدينة السينوية الفاضلة.

ثم ينتقل ابن سينا إلى القول: «إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت. فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرّعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً. ولا شك أن القاعدة في ذلك هو استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القَرْنِ الذي يلي النبي. فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسنّ تكرارها عليهم في مُدد متقاربة حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمنقضي منه، فيعود به التذكّر من رأس، وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر بالله والمعاد لا محالة، وإلاّ فلا فائدة فيها. والتذكير لا يكون إلاّ بألفاظ تُقال، أو نيات تُنوى في الخيال، وأن يُقال لهم: إن هذه الأفعال تُقرِّب إلى الله تعالى، ويتوجب بها الجزاء الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة»[1].

أي أنه ينظر إلى النبوّة بوصفها حالة نادرة لا تتكرر دائماً، مراعياً في ذلك أنموذجه الإسلامي الذي كان فيه الرسول «خاتم الأنبياء والمرسلين». فإذا انقطعت النبوة، فلا بد من أن تُدبّر لبقاء شريعتها من بعدها؛ تلك الشريعة المُنَظِّمَة للمصالح الإنسانية، الموجِّهةِ لها. والقاعدة الأساسية لديه في أي تدبير، هي أن استمرار الشريعة رهنٌ باستمرار اعتقاد الناس وإيمانهم بمصدر الشريعة وأصلها (الله)، وبأن الالتزام بها أو البُعد عنها مما يُثاب عليه المرء أو يُعاقب ما دام هناك معاد وثواب وعقاب. أما تعليله للحاجة إلى التدبير لبقاء الشريعة، فقائمٌ على إدراكه لكون النسيان إحدى صفات الإنسان، وحرصه على منع وقوعه فيما يتعلق بالشريعة، وخاصةً إذا ما بَعُدَ الزمن بين ظهور النبي والأجيال التي تأتي من بَعدِهِ. لذلك، فإن فائدة ما يشرّعه النبي على الناس من الأفعال، هي تذكيرهم بالله وبالمعاد في كل وقت وعلى كل حال. وهذه الأفعال، عند ابن سينا، مَثَلُها «مَثَلُ العبادات المفروضة على الناس، وبالجملة يجب أن تكون منبّهات، والمنبّهات إما حركات وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات. فأما الحركات فمثل الصلاة، وأما إعدام الحركات فمثل الصوم. فإنه وإن كان معنىً عدمياً، فإنه يحرّك من الطبيعة تحريكاً شديداً يُنبِّه صاحبه أنه على جملة من الأمر ليس هزلاً، فيتذكّر سبب ما ينويه من ذلك أنه القرب إلى الله تعالى»[2].

بذلك ندرك أن صورة التدبير الذي يُدبِّره الشارع لاستمرار الشريعة ودوامها من بعده،

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٤؛ انظر أيضاً: علي زيعور. «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٤؛ حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة ابن سينا في سر الصلاة»، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٢٢.

وما يتضمّنه ذلك التدبير من العبادات، إنما هي صورته الإسلامية التي يُفصح عنها النصّ السينوي إفصاحاً لا حاجة معه إلى دليل أو برهان. والشيخ الرئيس يرى وجوب خلط العبادات بمصالح أخرى تفيد في تقوية الشريعة وبسطها. كما يرى خلطها بمنافع بشرية دنيوية، مراعياً بذلك وجهَيْ النفس والطبيعة الإنسانية لديه، التي هي في رأيه مزيج من المادي والروحاني[1]. فيأتي خلط العبادات (الروحاني) بالمصالح والمنافع الدنيوية (المادي - المحسوس)، ليجعل الإنسان متجذباً إليهما معاً، فلا مجال أمامه للتنصّل منهما أو البُعد عنهما. ويحدّد ابن سينا هذه المصالح في الحجّ والجهاد، مستخدماً الأنموذج الإسلامي للحجّ أساساً له فيقول: «على أن تعيّن مواضع في البلاد بأنها أصلح المواضع لعبادة الله تعالى، وأنها خاصّة لله تعالى، وتعيّن أفعال لا بد منها للناس وأنها في ذات الله تعالى، مثل القرابين فإنها مما يُعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان مأوى الشارع ومسكنه، فإنه يُذكّر به أيضاً، وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة، والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة، فبالحري أن يفرض إليه مهاجرة وسفرة»[2].

أما أشرف العبادات في رأي ابن سينا فهي الصلاة، لأن من يتولاها يرى أنه يُخاطب الله تعالى وصائرٌ إليه وماثلٌ بين يديه، وعلى الشارع «أن يَسُنّ للمصلي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت العادة بمؤاخذة الإنسان نفسه به عند لقاء المَلِك الإنساني من الطهارة والتنظيف، وأن يَسُنّ في الطهارة والتنظيف سُنناً بالغة، وأن يَسُنّ عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذة نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغضّ البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب»[3]. وابن سينا هنا يضرب بالأدنى مثلاً للأعلى والأسمى، وبما يَقرُبُ من الأذهان لما يَبعُدُ عنها. فهو يجعل مقابلة الملك البشري والمثول بين يديه مثالاً يأخذ الناس به. فإن وجب عليهم أن يستعدوا لمثل ذلك ويأخذوا أنفسهم بالدِربةِ عليه والمران، أفلا يكون وقوفهم بين يدي الله أجدر بما هو أسمى من ذلك وأعظم من الاستعداد وسُنن الطهارة والنظافة والخشوع والتبتل؟

هذه الأفعال يراها الشيخ الرئيس ذات تأثير عظيم في نفوس الخَلْق، ووراءها لهم خير عميم، إذ «لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله، وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يتذكّر الله ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظٍ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي من عند الله تعالى، وأن جميع ما يسنّه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يُسنّ، وأن جميع ما يسنّه من عند الله تعالى. فالنبي فرض عليه من عند الله أن

---

(1) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م.س، «رسالة ابن سينا في سر الصلاة»، ص ٢٠٧.
(2) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤٤ - ٤٤٥.
(3) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

يفرض عباداته. وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يُبقي فيهم السُنّة والشريعة التي هي أسباب وجودهم»[1].

ولهذه الأفعال (العبادات) أهميتها في المنظورين الإلهي والإنساني عند ابن سينا. فهي لديه طريق السعادة الإنسانية الأخروية، إذ السعادة، في رأيه، «مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يُبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق ومَلَكات، والأخلاق والمَلَكات تُكتسب بأفعال... فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد مَلَكة التفات إلى جهة الحق وإعراض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلّص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية»[2]. بذلك تغدو العبادات أفعالاً تُروِّضُ الجسد الإنساني وتُخضِعُهُ للنفس، أي أنها تُطوِّعُ المادي الفاسد للروحاني الخالد، فتقود الإنسان إلى دائرة السعادة في الحياة الأخرى، بعد أن تُفارق نفسُهُ عالم الفساد نحو عالم البقاء، بعيداً عن مشاغل البدن والحسّ التي رأى أنها مشاغل تُبعد النفس وتصرفها عن هذه السعادة التي لا خلوص إليها إلاّ بأفعال تُساعد النفس على بلوغ غايتها تلك. إذ هي أفعال خارجة عن الفطرة، مُتعبة للبدن وقواه الحيوانية، مُبعدة له عن الراحة والكسل ورفض العناء إلاّ في طلب اللّذات البهيمية. ومثل هذه الفائدة لا فرق فيها بين عامّة الناس وخاصّتهم، وإنْ كانت عند الشيخ الرئيس نافعة للخاصّةِ في المعاد أكثر منها لغيرهم[3].

٢ ـ المعاملات:

إذا كانت الحكمة العملية تمثّل الشق الآخر من شقّي الحكمة عند ابن سينا، بعد الحكمة النظرية، كما هو الحال مع غيره من الفلاسفة العرب المسلمين، فإن المعاملات هي الشق الثاني في شريعة المدينة الفاضلة عنده بعد العبادات، فتقابل مجموع مفردات الحكمة العملية (الأخلاق وسياسة المنزل وسياسة المدينة). ولمّا كان هذان الشقّان في مدينته محكومين بالوحي الإلهي أو الشريعة المُنزلة، فإن باستطاعتنا القول إن معاملات الاجتماع المدني السينوي الفاضل، معاملات شرعية، خاضعة للشريعة الإلهية، صادرة عنها، مستندة إليها. وإذا ما بدأنا ببحث هذه المفردات، فسيكون التركيز هنا على مفردات الأخلاق وسياسة المنزل إجمالاً، وسنبحث الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في سياسة المدينة، على أن نؤجل القسم السياسي منها إلى الفصل القادم، نظراً لأهميته، وحاجته إلى قدر أكبر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٦، انظر أيضاً: علي زيعور وبولس شحادة، «ابن سينا، رسالة البر والإثم»، م. س، ص ١١٤٣٧؛ عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، «رسالة البر والإثم لابن سينا»، ص ٣٥٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

من الدقة والتفصيل عند دراسته وتحليل أفكاره.

يبدأ الجانب الاجتماعي في معاملات المدينة السينوية الفاضلة بداية ذات طابع تنظيمي. فبعد أن يفرغ ابن سيناً من عرض شرائع العبادات وأحكامها، مقدّماً بها للبحث في المعاملات كما قدّم إلهياته ومهّد بها للبحث في الاجتماع الإنساني وعقد المدن وشرائعها، فإنه يعمد بعد ذلك إلى التأكيد على أن يكون «القصد الأول للسانّ في وضع السُنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المُدبّرون والصنّاع والحَفَظَة، وأن يرتّب في كل جنس منهم رئيساً تحته رؤساء يلونه، يترتب عنهم رؤوساء يلونهم، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس»[1].

ويُظهر هذا النص تأثر ابن سينا بالتراث السياسي اليوناني، واستلهامه لنظام التراتب والتقسيم المهني الثلاثي عند أفلاطون[2]. وهو في الوقت ذاته يعكس أحد أبرز أوجه التعبير أو الانعكاس الاجتماعي للمنظومة الفلسفية السينوية، إذ تقابل التقسيم الثلاثي للتخصصات المهنية أو الوظيفية (وهو تقسيم يصلح لأن يكون أساساً لتقسيم طبقي واضح الملامح) في المجتمع السينوي، صيغ التقسيم الثلاثي عند الشيخ الرئيس للموجودات الكونية في عالمَيْ البقاء والفساد معاً، المترتبة عن واجب الوجود سبحانه وتعالى[3]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التقسيمات المهنية التي يحدّدها ابن سينا، ويَفترضُ أن يُرتّب الشارع (النبي) أجزاء مدينته على أساسها، هي التقسيمات ذاتها السائدة في أي اجتماع مدني لا بد له من وجودها لضمان استمراره في إدارة شؤونه وتنظيمها، وإنتاج خيراته ومتطلبات استمرار حياته، وحماية وجوده من عوامل التهديد، داخلياً وخارجياً.

بذلك، فإن القول بهذا التقسيم، يحمل مضامين وأبعاداً عملية وواقعية، بقدر ما يحمل من المظاهر والانعكاسات الفلسفية الأصلية منها أو المقتبسة على حد سواء. كما تنطوي أفكار ابن سينا بصدد ذلك التقسيم، على تطبيقات عملية لآرائه حول تراتب الموجودات الكونية وصلة كل موجود منها بما هو فوقه وما هو تحته، وتقسيمه الثنائي في رسالته في السياسة الذي يشير فيه إلى «الصانع والمصنوع والمالك والمملوك والسائس والمسوس.. الملك والسوقة والراعي والمرعي والسائس والمسوس والخادم والمخدوم»[4]. وهي ذاتها صيغة التقسيم التي ينظر من خلالها إلى القوى الطبيعية فيراها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، م. س، الكتاب الثاني، ص ص ٢٣٣ - ٢٤٣؛ الكتاب الثالث، ص ص ٢٩٥ - ٣٠١، الكتاب الرابع، ص ص ٣١٥ - ٣٣٦. انظر أيضاً: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢١١؛ جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) انظر: جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ص ٢٢٠ - ٢٢١؛ وانظر أيضاً: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢١١.

(٤) لويس شيخو وآخرون، مقالات فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ص ٣ - ٥.

منقسمة إلى خادمة ومخدومة»[١].

ثم ينتقل ابن سينا بعد ذلك إلى القول بأن مثل هذه المدينة لا يكون فيها «. . إنسان معطل ليس له مقام محمود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة، وأن تُحرّم البطالة والتعطل، وأن لا يجعل لأحد سبيلاً إلى أن يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للإنسان، وتكون جنبته معافاة ليس يلزمها تكلفة. فإن هؤلاء يجب أن يردعهم كل الردع، فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض. فإن كان السبب في ذلك مرضاً أو آفة، أفرَدَ لهم موضعاً يكون فيه أمثالهم ويكون عليهم قيّم»[٢].

وإذا كان رأيه هنا يعكس رؤية اجتماعية وسياسية تحرص على أن يكون لكل فرد في الاجتماع المدني دوره ووظيفته وفائدته لهذا الاجتماع، فإنه يؤشر أيضاً تصوّره لمسؤولية السلطة السياسية عن الاهتمام بالأعمال والصناعات المفيدة والعناية بها، في مقابل مسؤوليتها عن محاربة الصناعات الضارة والقضاء عليها لما فيها من مخاطر، فيقول في ذلك: إن على الملك «. . العناية بالصناعات المفيدة في الحياة وإضعاف الصنايع المفسدة كالزنا والرقص واللهو. ففي هذه تنفق أموال المدينة في غير وجوهها، فيفتقر أهلها فتقع النوائب والتهارج لاجتذاب ما به يتمّ لهم ذلك باللصوصية وغيرها»[٣]، جاعلاً الفقر علّة لاضطراب أمر المدينة وسبباً لنمو ظاهرة اللصوصية، منتقداً مظاهر الترف والفساد الأخلاقي التي عاشها عصره ومجتمعه، ملقياً على الحاكم مهمّات كبيرة في هذا الباب ومحمّلاً إياه مسؤولية التصدّي للظواهر السلبية وواجب معالجتها. وهو ينظر أيضاً من زاوية دينية يرى من خلالها أن لكُلٍّ عمله ودوره في الحياة. ولذلك فإنه يحثّ على العمل ويراه ضرورة لازمة، فيعكس بذلك موقفاً فلسفياً ينظر إلى العالم والمخلوقات بوصفها نظاماً كونياً منسّقاً ومتراتباً وغائياً، لا وجود فيه لما لا مبرر لوجوده ولا عمل له أو دور، وهو ما ينطبق عند ابن سينا على العالمَيْن السماوي (المفارق) والأرضي(المادي). إذ إن الله تعالى «وضع كل أمر طبيعي لغرض، وأن وجود العالم وأجزائه على أكمل ما يُمكن، وأنه لا عيب فيه ولا معطل ولا شيء كائن من تلقاء نفسه»[٤]. ويبدو أن لابن سينا موقفاً أصيلاً من مشكلة البطالة، إذ سبق له أن تعرّض لها من قبل حين أوجب على المشير في أمر العدّة أن يكون أيضاً خبيراً «بأهل المدينة من البطّالين والمُسرفين، ليُنَحّي البطّالين عنها أو يحملهم على الحِرَف، ويردع المسرفين عن إسرافهم»[٥]. ولا يختلف رأيه الأول عن رأيه هنا، إذ يوصي في كلا

---

(١) ابن سينا، القانون في الطب، م، س، ج ١، ص ٢١؛ انظر أيضاً: علي زيعور، في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤، م. س، ص ٢١٨.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٧.

(٣) ابن سينا، «رسالة المخريان» م. س، ورقة ٢٨.

(٤) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في الأجرام العلوية»، ص ٤٢.

(٥) ابن سينا، الحكمة العروضية، م. س، ص ٣٤.

النصّين بمعالجة مشكلة البطالة : إما بالردع ، ويُقابله حمل الباطلين على الحرف ؛ أو بنفيهم من الأرض ويُقابله تنحية البطّالين ، أي إبعادهم.

إلا أنه في نصوص الشفاء يضيف فقرة أخرى لهذا الرأي يُبيّن فيها أن هناك من العاطلين من يكون سبب تعطله مرض أو آفة يُعاني منها ، فيوصي برعايتهم وقيام المدينة بأمرهم ، إذ لا ذنب لهم في ذلك لأنه أمر خارج عن إرادتهم.

أما قول من رأى «قتل الميئوس من صلاحه منهم»[١] ، وهو ما سبق أن ذهب إليه أفلاطون من قبل[٢] ، فمما لا يقبل به الشيخ الرئيس ويَعُدّه قبيحاً[٣]. فهو يرى أن «مؤونتهم لا تجحف بالمدينة ، فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل أستظهار من قوته ، فُرض عليه كفايته»[٤]. أي أنه وإنْ كان يستند في رفضه لهذا النوع من الحلول إلى عقيدته الإسلامية التي تحرّم قتل النفس التي حرّم الله قتلها إلاّ بالحق ، فإنه يقدّم أيضاً تفسيراً عقلانياً لهذا الرفض ، يُقيمهُ على أساس أن قتلهم قبيح ما دامت تكاليف حياتهم لا تثقل كاهل المدينة. كما أن من كان منهم له أقرباء ممن لهم القدرة على تحمل نفقاته ، فُرِضَ على هؤلاء الإنفاق عليه. وهنا نلاحظ استناد ابن سينا إلى شريعته الإسلامية التي أوجبت على المرء نفقة ذي الرحم المحرم منه ، الصغير أو الأنثى مطلقاً أو الكبير العاجز عن الكسب بنحو زمانةٍ وعتهٍ وفلجٍ ، «وبديهيٌ تأثر الشيخ الرئيس في رأيه ذلك بالشريعة الإسلامية»[٥].

ولا يكتفي ابن سينا بتحريم البطالة ، التي يشير اهتمامه بها وعودته المتكررة إلى البحث فيها ، إلى أنها كانت إحدى المشاكل المستشرية في عصره ومجتمعه ، بل إنه تحدّث أيضاً عن تحريم السانّ لما أسماها «الصناعات التي يقع فيها انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها ، وذلك مثل القمار. فإن المُقامر يأخذ من غير أن يُعطي منفعة البتة ، بل يجب أن يكون الأخذ أخذاً من صناعةٍ يعطي بها فائدة تكون عوضاً ، إما عوضاً هو جوهر ، أو عوضاً هو منفعة ، أو عوضاً هو ذكر جميل ، أو غير ذلك مما هي محدودة في الخيرات البشرية. وكذلك ، يجب أن تُحرّم الصناعات التي تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع ، مثل تعلّم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك. وتُحرّم أيضاً الصناعات التي تُغني الناس عن تعلّم الصناعات الداخلة في الشركة ، مثل المراباة ، فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، وإنْ كانت بإزاء منفعة. وتُحرّم أيضاً الأفعال التي إنْ وقع فيها ترخيص أدى إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة ، مثل الزنا واللواط ، الذي يدعو إلى الاستغناء

---

(١) ابن سينا ، الشفاء/ الإلهيات ، م. س ، ج ٢ ، ص ٤٤٧.
(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، م. س ، الكتاب الخامس ، ص ٣٦٠.
(٣) ابن سينا ، الشفاء/ الإلهيات ، م. س ، ج ٢ ، ص ٤٤٧.
(٤) المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها.
(٥) محمد يوسف موسى ، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، م. س ، ص ٣٦.

عن أفضل أركان المدينة وهو التزاوج»[١].

يُفهم من كلامه هذا أن المحرمات في مدينته الفاضلة، وهي مدينة الشريعة المُنزلة، تشمل الأعمال التي تنتقل فيها الثروات والأملاك من غير أن يترتب على انتقالها منافع أو مصالح مقابلة، لأن الحصول على المنافع أو المصالح عنده يجب أن يكون عن طريق صناعة يحصل من يمارسها على المنافع إزاء ما يقدمه للآخرين من مقابل «عوض» مادي أو معنوي. وإلى الأعمال المحرّمة، يضيف الشيخ الرئيس تحريمه للصناعات أو الممارسات والأفعال الضارة، التي هي بلا مقابل إيجابي وذات آثار سلبية، ثم الصناعات التي تجعل الإنسان في غير حاجة لتعلّم ما فيه الخير للاجتماع والتعاون الإنساني، ومنها الربا الذي رأى فيه طلباً للربح من دون أن يكون وراء ذلك الطلب حرفة تستحق الحصول على الربح. يتضّح من ذلك أن أصل المكاسب أو الأرباح عنده هو الصناعات والأعمال المنتجة، أما ما كان من الربح بدون مقابل مادي أو معنوي، فلا يُقبل به في مدينته. وهو يُحرِّم أخيراً تلك الأفعال الضارة بالاجتماع المدني، التي تُعرِّضُ أهمّ أركان هذا الاجتماع ممثَّلاً بالزواج للخطر، فتهدِمُ الأساس الذي يقوم عليه أمر المدينة.

وواضح هنا أن ابن سينا لم يُحرِّم إلاّ ما حرّمته الشريعة الإسلامية جملة وتفصيلاً، ولم يخرج عن مبادئها وسُننها في هذا الأمر، لا في الجزئيات ولا في الكلّيات[٢].

أما الأعمال التي يكسب بها الناس أقواتهم فهي عنده «التجارات والصناعات»[٣]، والثانية في رأيه «أوثق وأبقى.. لأن التجارة تكون بالمال، والمال وشيك الفناء، عتيد الآفات كثير الجوائح»[٤]. وتفضيله للصناعة على التجارة قاده إلى القول «.. إنه ليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع وافق منه استحقاقاً. ثم ليطلب معيشته بصناعة على اعف الوجوه وأرفقها وأعفاها وأبعدها من الشره والحرص، وأنآها من الطمع الفاحش والمأكل الخبيث»[٥].

أما الصناعات ـ في رأيه ـ فثلاث، إذ يقول: «وصناعات ذوي المروءة ثلاثة أنواع: نوع من حيز العقل، وهو صحة الرأي وصواب المشورة وحسن التدبير، وهو صناعة الوزراء والمدبرين وأرباب السياسة والملوك؛ ونوع من حيّز الأدب؛ وهو الكتابة والبلاغة وعلم النجوم وعلم الطب، وهو صناعة الأدباء؛ ونوع من حيز الأيْدِ والشجاعة، وهو صناعة الفرسان والأساورة»[٦]. وواضح من هذا التقسيم تركيز ابن سينا على الأعمال الإدارية،

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢) انظر: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسة في فلسفة ابن سينا، م. س، ص ٣٧.

(٣) لويس شيخو، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ١٠.

(٤) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

(٥) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

(٦) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

والمكتبية ـ الثقافية (التي يضيف إليها صناعتَيْ التنجيم والطب) والعسكرية، من دون أن يذكر الأعمال الانتاجية المهنية لا من قريب ولا من بعيد، فخالف بذلك تقسيمه السابق للمراتب الثلاث التي رأى أن على السانّ ترتيب المدينة وفقاً لها، إذ اهمل الصُنّاع ولم يذكر سوى المدبّرين والحَفَظَة.

أما من رأى أن تقسيم ابن سينا للصناعات قد شَمِلَ «الصناعات التي هي من عمل الأيدي»[1]، فقد جانبه الصواب وإن فسّرها بأنها تعني الصناعات التي تتطلّب الشجاعة وليست الصناعات اليدوية، لأن «الأيْد» ليست جمعاً لكلمة «يد»، وإنما هي في اللغة «القوة» أو هي «الشدّة»[2].

ويعود ابن سينا ليستكمل تحديده للمحرّمات في مدينته الفاضلة، مؤكداً أن على السانّ «أن يفرض أيضاً في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء، سُنناً تمنع وقوع الغدر والحيف، وأن يُحرِّم المعاملات التي فيها غرر، والتي تتغيّر فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والإستيفاء، كالصرف والنسيئة، وغير ذلك»[3]، ليقدّم بذلك الأساس المتين لمعاملات إنسانية، على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، بعيدة عن الخداع والغشّ ومراكمة الثروات بأساليب ملتوية تحاول الالتفاف حول الشريعة الإلهية والتنصّل من التزاماتها.

من كل ما تقدّم نخلص إلى أن ابن سينا قد اهتمّ إلى حد بعيد بالصناعات أو الأعمال، وأكّد على ضرورة أن تكون منتجة ومفيدة وذات مردودات إيجابية للإنسان والاجتماع المدني على حد سواء، إذ جعل «الصناعة هي قوام المدينة.. ونبّه على وجوب اشتغال كل فرد من أفراد المدينة في عمل يكتسب فيه، حتى تمتنع البطالة الداعية إلى فساد المدينة. كما تحدث عن وجوب أن يكون هذا العمل شريفاً يستحق صاحبه عليه أجراً»[4]. فكان في آرائه هذه فيلسوفاً أخلاقياً واجتماعياً، حرص على أن يتخذ موقفاً حاسماً من المشكلات الاجتماعية التي عرفها عصره ومجتمعه، فنجده «يُندّد بالعناصر غير المنتجة في المجتمع، ويُشهِّرُ بالوسائل البشعة وغير الطبيعية التي يستعملها البعض لكسب الثروة.. فهو لا يكتفي

---

(١) انظر: عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ٩١؛ انظر أيضاً: علي زيعور، الحكمة العملية...، م. س، ص ٣٣١.

(٢) المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، دار المشرق، ط ٢١، ١٩٧٣، ص ٢٢.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣. ومما يلاحظ على نصوص الشفاء/ الإلهيات السابقة بصدد تحريم بعض الصناعات والأعمال، أنها لا تقدم أي أساس يُعتَدُّ به لمن قال إن ابن سينا قد رَذّلَ بعض الصناعات وسعى إلى القضاء عليها ونبذها وتخليص المجتمع منها، وعَدَّ ضمنها: الدباغة والكناسة، وما أسماه الحرف التي لا تقدم منفعة عامة للمدينة. قارن: عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ٩٢.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، «النظرية ابن سينا السياسية»، م. س، ج ٣، ص ٢١١.

بالحكم على الذين يتحصّلون على الثروة دون أن يؤدوا في المقابل عملاً، بل هو يقترح مع ذلك حلولاً يرى أنه من الضروري أن تتجه إليها المجموعة لتعويض العاطلين عن العمل لسبب أو لآخر»[1].

أما تحريم هذه الصناعات ومنعها، فمسؤولية دينية اجتماعية في النهاية، ما دام يؤكد أن على الشارع تحريمها في إطار الاجتماع المدني، وأن على من يخلفه أن يضمن تطبيق شريعته واستمرار شرعته من بعده، لأن في بقائها، كما تبيّنا آنفاً، سبب وجود الخلق وانتظام معايشهم. وواضح هنا «أن اقتراح مثل هذه الحلول الايجابية، يُبرز لنا النزعة العملية الملموسة في فلسفة ابن سينا، كما يبرز لنا أن الأهداف والمشاريع الاجتماعية التي يتصوّرها، لا تختلف كثيراً عن تخيّلات الفلاسفة في العصور الحديثة وتطلعاتهم إلى مستقبل إنساني أفضل»[2]. وليس الرأي الأخير صائباً تماماً، فالفارق كبير بين المشروع الإصلاحي السينوي، والمشاريع الإصلاحية للفلاسفة الآخرين. إذ يتميز مشروعه باستناده إلى أنموذج عملي سبق وأن شهد الاجتماع الإنساني تطبيقه ونجاح تجربته في ظل المجتمع والدولة العربية الإسلامية. لذلك، فهو مشروع أكثر قرباً من الواقع وإمكانية للتطبيق من المشاريع الأخرى التي يغلب عليها الطابع التخيّلي وأحلام المُدُن الفاضلة.

أما ضمانته لالتزام أهل الاجتماع المدني الفاضل بهذه الشريعة وأحكامها، فهي ابتداءً ضمانة ذاتية مرتبطة بالإيمان بالشريعة وما يبلّغ به الشارع عن الله سبحانه وتعالى: «أنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي»[3]. إلاّ أن واقعيته ونزعته العملية أثبتت له أن تلك الضمانة ليست بالكافية. لذلك نجده يعود ثانيةً ليتحدث عن ضمانة أخرى ذات طبيعة عملية حسّية. إذ يؤكد أن على الشارع أن «يفرض عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصيته الشريعة. فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة»[4]، فيُخَوَّفُ ويردَعُ ويُنذَرُ بالعقاب الدنيوي العاجل، من لا يخاف ولا يرتدع بالعقاب الأخروي الآجل. وهذا ما يُظهِرُ بجلاء إدراك ابن سينا لحاجة الاجتماع الإنساني المدني للروادع المنظِّمة للسلوك، المتحكِّمة في التصرفات الإنسانية، فردياً وجماعياً، وضرورة تنوّع هذه الروادع، قولاً وفعلاً، بما يتفق وتنوّع الناس واختلافهم في عقولهم وأخلاقهم ودرجة إيمانهم. فيكون لكل منهم ما يخشاه ويرتدع به، بما يجعل محصّلة ذلك الأخذ بأحكام الشريعة، والارتداع بروادعها، والانتهاء بنواهيها، فتحفظ الشريعة وتدوم بين الخَلْق.

---

(1) محمد المسعودي، ابن سينا، م. س، ص ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
(2) المرجع نفسه، ص ١٥٠.
(3) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٢.
(4) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.

أما مواضع استخدام هذه الحدود والمزاجر، فقد أوجب الشيخ الرئيس، وانسجاماً مع ما حرّمه من صناعات وأفعال، «أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسُنّة، الداعية إلى فساد نظام المدينة، مثل الزنا والسرقة، ومواطأة أعداء المدينة وغير ذلك»[1]. وهو في هذا النص يظهر تقديره لخطورة الصناعات التي حرّمها، مُبيّناً أنه يرى فيها مصدر فساد وتدمير لنظام المدينة، مضيفاً إليها جُرماً آخر يُوجب تحريمه والمعاقبة عليه، هو مواطأة أعداء المدينة، أي الخيانة والتآمر مع الأعداء. وهي جريمة لم يكن للتشريع الفقهي موقف دقيق منها، أو حدود تفرض على مرتكبيها، إلاّ أن تجربة ابن سينا العملية وخبرته السياسية أوصلته إلى إدراك خطورتها، وتقدير مدى الحاجة لوضع عقوبات تمنع الناس من الإقدام عليها، لما فيها من خطر على أمن المدينة واستمرار وجودها، وبالتالي استمرار الشريعة ودوامها.

وابن سينا دقيق في موقفه من الجرائم وحدودها. فنجده يتشدّد في العقوبة كلما كانت أضرار الجريمة وآثارها ذات طابع اجتماعي. لكننا نراه بالمقابل يدعو إلى الاعتدال في عقوبة الأفعال ذات الأضرار والنتائج الفردية، فيقول عن الأفعال المخالفة للشريعة مما ينطوي على ضرر شخصي: «فأما ما يكون من ذلك ما يضرّ الشخص في نفسه، فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات، ويجب أن تكون السُنّة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل»[2]. وهذا دليل على اهتمامه بالاجتماع الإنساني المديني، وحرصه على إبعاده عن كل ما يؤدّي إلى الإضرار به وفساد أحواله، وعلى آرائه المعتدلة فيما يتعلق بالأفعال ذات الأضرار الشخصية.

ويزداد هاجس المصلحة الاجتماعية وضوحاً في نصوص ابن سينا حين يتحدث عن الغرامات بوصفها أحد أشكال العقوبات المفروضة على مرتكبي الجنايات. إذ نجده يؤكد على أن «.. الغرامات كلها لا تُسنُّ على صاحب جناية ما، بل يجب أن يُسنّ بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه، ويكون ما يُسنّ من ذلك عليهم مُخَفّفاً فيه بالمهلة للمطالبة، ويكون ذلك في جنايات تقع خطأً. فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ»[3]. متصوراً أن مسؤولية الإنسان عن أفعاله، حتى ما وقع منها خطأً وعن غير عمد، مسؤولية مزدوجة ومضاعفة. فمرتكب الفعل مسؤول عن فعله، كما أن أهله وعشيرته مسؤولون عن جنايته لعدم زجرهم له أو مراقبتهم لتصرفاته. لذلك فهم مُلزمون بدفع غرامة عن تقصيرهم، مثلما أن مرتكب الخطأ يدفع غرامة ارتكابه له، فهم شركاؤه في المسؤولية الجنائية. والشيخ الرئيس في هذا الرأي يعكس من جديد تأثره الواضح بأحكام الفقه

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

الإسلامي الذي جعل أهل المرء مسؤولين عن دفع تعويضات جناياته مثله تماماً[١].

وآراء ابن سينا في الحدود والعقوبات، تستند إلى قوله بضرورة نظام العقاب والثواب لإنسان، لأن «. . . العقاب للنفس على خطيئتها. . هو كالمرض للبدن على نَهَمِه. فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدّ ولا من وقوع ما يتبعها. . . والتصديق تأكيد للتخويف، فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار، فركب الخطأ وأتى الجريمة، وجب التصديق لأجل الغرض العام. . فيقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكليته يسلم»[٢]. وهذا يصحّ أيضاً على الفرد والمجتمع إذ يُعاقب الفرد ويؤلم لأجل أن يتعظ المجتمع بكُلّيته ويرتدع فيَسْلم. لذلك، فإنه يجعل «العقوبة التي تلحق الزاني والظالم. . تقع عليهما لحفظ نظام الكل. فإنه إنْ لم يتوقع المكافآت على فعل الخير، أو لم يخف المكافآت على ظلمه وفعلِهِ الشر والقبيح، لم يندم ولم يُقلع عن فعله ولم ينزجر، فلم يبقَ نظام الكل محفوظاً»[٣]. بكلمة أخرى، إنه يقول بأن الإنسان «يجب أن يخاف المكافأة على الشر، ويتوقع المكافأة على الخير، فإن ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر»[٤].

والنظام الاقتصادي للمدينة السينوية الفاضلة، أساسه «أن يكون في المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق تُفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة، وهو الغنائم»[٥]. وهكذا تكون مصادر التمويل الاقتصادي للدولة السينوية هي نفسها مصادر التمويل في الشريعة والدولة العربية الإسلامية والتي يقسّمها ابن سينا إلى:

- الحقوق، وتشمل الزكاة وضرائب الأموال والثروات؛
- الغرامات، وهي ديّات يدفعها مرتكبو الجنايات؛
- الغنائم، وهي تجمعُ كُلاً من أموال الفيء والغنائم.

هذه هي مصادر الدخل في الدولة. أما أوجه الخرج، أي مجالات الإنفاق فيها، فيحدّدها ابن سينا بقوله: «ويكون ذلك عُدةً لمصالح مشتركة، وإزاحَةً لِعلَّةِ الحَفَظَةِ الذين لا يشتغلون بصناعة، ونَفَقَةً على الذين حِيلَ بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات»[٦]. وبذلك

---

(١) انظر: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، م. س، ص ٣٧.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ص ٢٠٩.

(٣) ابن سينا، التعليقات (العبيدي)، م. س، التعليقة ٧٦٧؛ انظر أيضاً: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، م. س، ص ٤٧.

(٤) ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٦.

(٥) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٧.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

تتركز أوجه إنفاق الموارد في استخدامها للأغراض (المصالح/ الأشغال) العامة والإنفاق على الجيش وتوفير رواتبه، لأنه يضمّ أناساً غير منتجين. لذلك لا بد من توفير أعطياتهم من مصادر أخرى، وأخيراً للإنفاق على العاجزين عن الكسب لأسباب خارجة عن إرادتهم وليس على العاطلين الذين تبيّنا موقف ابن سينا منهم آنفاً.

واهتمام ابن سينا بمسألة توفير المصادر المالية للإنفاق على الجيش، واضح هنا. بل إن هذا الاهتمام يبدو وكأنه يدور حول مشكلة تقتضي الحل، لأنه يصفها بأنها «إزاحة لعلّة الحفَظَة»، أي أنها لديه علّة تستلزم إزاحتها. ويجد ذلك تفسيره في التغيّر الذي طرأ على الجيش في الخلافة العربية الإسلامية والدويلات المرتبطة بها في عصره، «بعد أن تحول من جند له عطاء إلى مؤسسة محترفة تشكّل فئة متميّزة من فئات الأمة غير منتجة اجتماعياً، وهي ظاهرة.. كانت سبب الاضطراب الرئيسي أيام ابن سينا على المستوى الاجتماعي»[1].

ويُلاحَظ أن تقسيم الموارد وأوجه الإنفاق عند ابن سينا لا يختلف إلاّ بشكل جزئي عن تقسيماتها عند عامة الفقهاء. فالإمام الغزالي مثلاً يجعل الموارد المالية «أربعة أصناف. الصنف الأول: ارتفاع المستغلات، وهي مأخوذة من أموال موروثة له[*].. والصنف الثاني: أموال الجزية.. والصنف الثالث: أموال التركات.. ومن لا وارث له.. الصنف الرابع: أموال الخراج..»[2]. وتشمل أوجه الإنفاق في رأيه على جملة نفقات جند الإسلام، وعلماء الدين وفقهاء المسلمين، وعلى المحتاجين من الخَلْق، والمصالح العامة من عِمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس[3].

أما مصادر الدخل الشخصي عند ابن سينا فبداية تحديدها مع قوله: «إن حاجة الناس إلى الأقوات، دعت كل واحد منهم إلى السعي في اقتناء قوته من الوجه الذي ألهمه الله قصده، وسبّب رزقه، من وجوه المطالب وسبل المكاسب»[4]. وهو يرى الناس في مسعاهم لاقتناء القوت «صنفين: صنفاً مكفياً سعيه برزق مهنأ سبب له من وراثة أو جناة، وصنفاً محوجاً فيه إلى الكسب»[5]، بمعنى أن الناس ينقسمون لديه إلى فئتين:

- من أصاب كفايته في رزقه بأموال موروثة؛
- من أصاب كفايته في رزقه بعمل يكتسب منه.

والمال في تقدير ابن سينا «لا بد منه في المعيشة. والمال منه أصل ومنه فرع،

---

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(*) أي للخليفة.

(٢) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، حققه وقدّم له عبد الرحمٰن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ١٨٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ٩.

(٥) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

والأصل موروث، أو ملتقط، أو موهوب. وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث، فإنه ليس عن بخت وأتفاق، بل على مذهب كالطبيعي»[1]. إذاً هناك صنفان من الناس، الصنف الأول هم أصحاب الأموال الأصلية (الموروثة أو الملتقطة أو الموهوبة)، وواضح هنا اهتمامه بالمال الموروث، لأنه يراه عن أصل وأساس وليس مثل النوعين الآخرين عن صدفة أو حظ؛ أما الصنف الثاني فهم أصحاب الأموال الفرعية (المكتسبة بعمل) التي يحددها ابن سينا في التجارة والصناعة، مع تفضيله للصناعة وترجيحه لها، إذ يجعل حصول الناس من المحتاجين إلى الكسب على أرزاقهم «بالتجارات والصناعات. وكانت الصناعات أوثق وأبقى من التجارات، لأن التجارة تكون بالمال، والمال وشيك الفناء، عتيد الآفات، كثير الجوائح»[2]، مُفضّلاً بذلك الصناعة على التجارة، أستناداً إلى عُنصرَيْ الثقة والاستمرارية، أي قلّة التعرّض للمخاطر وإمكانية التواصل[3].

ولا يبدو تأكيد الشيخ الرئيس على الصناعات وذكره لها مقصوداً لتحديد (العمل الصناعي) دون الزراعي[4]. والمرجّح أن يكون المعنى الذي قصده هو «الأعمال» على وجه العموم بما يشمل النشاطين الزراعي والصناعي على حد سواء. ويمكن أن نستدل على ذلك من قوله بأن الحقوق التي يفرضها الشارع، إنما يفرضها «على الأرباح المكتسبة والطبيعية». ثم يعود ليفصّل في مصادر هذه الأرباح فيقول عنها بأنها تشمل «الثمرات والنتاج». وواضح من هذا النص أنه يؤثر نوعَيْ الانتاج الزراعي والصناعي، كما أن لابن سينا إشارة إلى العمل الزراعي يجعله فيها من الصناعات، فهو يقول: «فلذلك يحتاج الإنسان أول شيء إلى الفلاحة وكذلك إلى صناعات أخرى»[5].

وتتحدّد أوجه الإنفاق الفردي عند ابن سينا بقوله: «فإذا حاز الإنسان ما اكتسبه، فإن من السيرة العادلة في ذلك أن يكون بعضه مصروفاً في الصدقات والزكوات وأرباب المعروف، وبعضه مستبقى مدخراً لنوائب الدهر وأحداث الزمان.. فأما النفقات فإن سدادها وإصلاح أمره بين السرف والشح، ومتردد بين التضييع والتقدير»[6]. فجعل لإنفاق الفرد سُبُلاً أو أوجهاً ثلاثة هي:

- الإنفاق على نفسه وأهله دون بخل أو إسراف، فيتوسط بين حدّي التفريط والإفراط. وهذا هو الإنفاق الاجتماعي أو العام؛

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٩.
(٢) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ١٠.
(٣) انظر: علي زيعور، الحكمة العملية...، م. س، ص ١٤٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٧.
(٥) ابن سينا، الشفاء/ علم النفس، م. س، ص ١٩٩.
(٦) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ص ١٠ ـ ١١.

ـ الإنفاق في أبواب المعروف والصدقات وتأدية الزكاة. وهو الإنفاق الديني أو الخاص؛

ـ الادخار تحسباً لأحداث الدهر وصروف الزمن ونوائبه.

وهذا يعني أن للنشاطات الاقتصادية عند الشيخ الرئيس أبعاداً أو مستويات ثلاثة هي.

ـ الحصول على الأموال؛

ـ إنفاق الأموال؛

ـ إدّخار الأموال.

ويُبيِّنُ ابن سينا أن توازن نفقات الإنسان بين حدَّي الإسراف والتقتير، لا بد له من أن يترافق وأمر آخر، «وهو أنه متى استوفى الإنسان حقوق التقدير كلها، واستعرف شرائط الاقتصاد أجمع لم يسلم في ذلك على غميزة الغامز.. فلهذا ينبغي للعاقل أن يبني بعض أمره في الإنفاق، على عقول عوام الناس، وأن يستعمل كثيراً من التجوّز والإغضاء في المواضع التي يخشى فيها شُبَه السرف وعار التضييع... فأما الذخيرة فلا ينبغي للعاقل أن يغفلها متى أمكنته. فإنّ الإنسان متى يَدْهَمُ صرف الزمان بحاجة، لم يكن مستظهر الحال فوق حاله، واضطر إلى الاستعانة بالحال الحاضرة، فيقصمها عروة عروة حتى يبقى معدماً»[1].

ويبدو مما تقدم حرص الشيخ الرئيس فيما يضعه من سُنن للسلوك الفردي على مراعاة أحكام الشرع والالتزام بها في قواعد الإنفاق الاجتماعي والديني على حد سواء. فالزكاة فرض من الفروض الدينية التي يحرص ابن سينا على تشريعها للناس، ويدعوهم للالتزام به، ويُبَيِّنُ لهم ما يلزم هذا الفرض من شروط سلوكية وأخلاقية، وما يجب مراعاته في مثل هذا النوع من الإنفاق من آداب. والإنفاق الفردي والأسري لديه محكومان بشرط التوسّط، والبُعد عن التبذير أو الشحّ، مراعياً في ذلك نصّ الشريعة وآدابها وأحكامها[2].

وهكذا جعل ابن سينا من الدين والأخلاق العاملين الأساسيين في التحكّم في مصادر الدخل وأوجه الإنفاق العام والفردي والديني، ليوصل الإنسان، ومن ثمّ المجتمع المدني الفاضل، إلى سعادة الدارين الأولى والآخرة. وهو في ذلك كله، يربط برباط وثيق بين النشاط الاقتصادي ومجمل جوانب الحياة الاجتماعية والفردية للإنسان[3].

وحين ينتقل الشيخ الرئيس إلى التفصيل فيما يجب أن يُشرّعه الشارع لتنظيم أمر

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢) انظر: القرآن الكريم، سورة الإسراء/ الآيتان ٢٧ و ١٢٩ سورة مريم/ الآية ١٣١ سورة الفرقان/ الآية ٦٧؛ سورة البقرة/ الآيتان ٤٣ و ٢٦٤؛ سورة الأنبياء/ الآية ١٧٣؛ سورة التوبة/ الآية ٦٠.

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل: عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س.، ص ص ٨٢ ـ ٨٣ وما بعدها.

المعاملات والعلاقات على الصعيد الأسري، يُبيّن أن الأساس في ذلك هو تنظيم العلاقة الزوجية والدعوة إليها والحضّ عليها، لأن بالزواج «بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى»[1]، مقدِّماً الدليل الوجودي على الله في الزواج على أي سبب آخر تُسوِّغ به دعوة الناس للتزاوج وحثّهم عليه.

أما قاعدة التدبير في الزواج، فبأن «يقع ذلك وقوعاً ظاهراً لئلا يقع ريبة في النسب، فيقع بسبب ذلك خللٌ في انتقال المواريث التي هي أصول الأموال لأن المال لا بد منه في المعيشة.. وقد يقع في ذلك (أي خفاء المناكحات) أيضاً خللٌ في وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض، ومعاونة بعض لبعض، وغير ذلك مما إذا تأمّله العاقل عرفه»[2]. فإعلان الزواج، أو إشهاره، يمنع الريبة ويصحّح الأنساب ويمنع اختلاطها على ريبة، فتنتقل المواريث انتقالاً صحيحاً في سلسلة النسب الصحيحة؛ وهكذا لن يحمل أحد مسؤولية غيره خطأً بسبب اختلاط الأنساب وعدم المعرفة بها.

ولا بد للشارع من أن يجعل أمر الزواج، في رأي ابن سينا، ثابتاً. فلا يسهل نقضه مع كل خلاف أو غضب بما يقود إلى التفريق بين الأطفال وذويهم، ثم تعود الحاجة إلى الزواج من جديد مع ما في ذلك من أضرار كثيرة على حد قوله[3].

هذه النظرة الاجتماعية، الرصينة، المتزنة، القائمة على مبادىء الشرع الإسلامي وأحكامه، تستكمِلُ أبعادها عند ابن سينا حين يُبَيِّنُ، وبما يتفق مع أحكام الشرع الإسلامي، أن التأكيد على تثبيت أمر الزواج ومنع وقوع الفُرقَةِ فيه، يجب أن يكون تحديداً «من جهة المرأة، بأن لا يكون في يديها إيقاع هذه الفُرقة، فإنها بالحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب»[4].

إلاّ أنه لا يجعل أمر التفريق بين الزوجين مستحيلاً. فهو يدرك، والشريعة الإسلامية راعت ذلك في أحكامها وأخذته بنظر الاعتبار[5]، أنه «يجب أن يكون إلى الفرقَةِ سبيل ما، وأن لا يُسد ذلك من كل وجه، لأن حسم أسباب التوصل إلى الفُرقَةِ بالكلّية يقتضي وجوهاً من الضرر والخلل، منها أن من الطبائع ما لا يؤالف بعض الطباع، فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو، ونغصت المعايش. ومنها أن من الناس من يُمنى بزوج غير كفؤ، ولا حسن المذاهب في العشرة أو بغيض تعافُه الطبيعة، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة في غيره.. وربما كان الزوجان لا يتعاونان على النسل، فإذا بُدِلا زوجين آخرين تعاونا، فيجب

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢) المصدر نفسه،، ص ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٥) انظر: القرآن الكريم، سورة البقرة/ الآيات ٢٢٧ ـ ١٢٣٢ سورة الأحزاب/ الآية ٤٩؛ سورة الطلاق/ الآيتان ١ ـ ٢.

أن يكون إلى المفارقة سبيل، ولكن يجب أن يكون متشدّداً فيه»[1].

لقد عَرَضَ ابن سينا أحكام الشريعة الإسلامية بشأن الطلاق عرضاً عقلانياً من خلال تقديمه لمسوّغات واقعية وعملية لتلك الأحكام، تاركاً التعليق عليها، أو على ما سبق وأشار إليه من شرائع المدينة الفاضلة، من وجهة النظر الدينية. وهو هنا، وفي ما تحدث عنه آنفاً، حريص على إبراز الأفق العملي المستند إلى التفسيرات العقلية المنطقية لتلك الأحكام الشرعية، وكأنه يحاول أن يُبيّنَ لمن يتأمل نظام مدينته وشريعتها، أن فضيلتها وكمالها مصدرهما أن شريعتها من الله وبأمره، وإنما تتفق ومنطق العقل وضرورات الحياة الإنسانية ومتطلّباتها الواقعية في صورتها الإيجابية الخيّرة، لذلك نجده يُحدّد للطلاق ثلاثة أسباب أساسية هي:

- عدم ائتلاف الطباع والسجايا بين الزوج وزوجه؛
- عدم التوافق بين الزوجين بسبب الافتقار إلى التكافؤ، أو سوء الخلق، أو الخروج عن حد الطبيعة؛
- عدم التعاون على النسل.

إلاّ أن تأكيده على التشدّد في أمر التفريق بين الزوجين لم يمنعه من البحث في ضوابطه وأحكامه. فَبيّن ذلك بقوله: «فأما أنقص الشخصين عقلاً وأكثرهما اختلافاً واختلاطاً وتلوّناً، فلا يُجعلُ في يديه من ذلك شيء، بل يُجعلُ إلى الحكّام[*]، حتى إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرّقوا»[2]. وهذا النص يخصّ المرأة ويتصل برأيه السابق بشأن عدم جعل أمر الطلاق في يدها، بعد أن وصفها بأنها «واهية العقل مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب». وهو رأي سلبي في المرأة لا يتفق والمسؤوليات التي حدّد لها في إطار التدبير المنزلي (سياسة المنزل)، حين جعلها «شريكة الرجل في مُلكه، وقَيِّمَتَهُ في ماله، وخليفته في رَحلِهِ»[3]. إلاّ أنه يتفق، في موقفه هذا، مع طبيعة العصر، ورؤية المجتمع، في عصور الحضارة العربية الإسلامية المتأخرة، للمرأة وواجباتها وحقوقها. لذلك يبدو ابن سينا هنا، وهو غير منسجم مع نفسه، إذ إنه ينظر إليها نظرة تجعلها أقل من الرجل وأدنى مستوى، لكنه يلقي على عاتقها مهمّات لا تقل أهمية عن مهمات الرجل، وتجعلها مساوية له في الأهمية، إلاّ ما ميّز الرجل به عنها في مسألة العمل والكسب[4].

أما قوله بوضع أمر الطلاق بيد الرجل، فليس بالأمر المطلق الخالي من القيود

(1) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٩.
(*) الحكّام: أيْ القضاة.
(2) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(3) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ١١.
(4) انظر: عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ص ١١٤ ـ ١١٦.

المُنظِّمَة لممارسة هذا النوع من الحقوق. فالرجل إذا ما أراد ممارسة هذا الحق «يلزمه في ذلك غرامة، فلا يقدم عليه إلاّ بعد التثبّت واستصابة ذلك لنفسه من كل وجه»[1]. أي أنه لا يرى في الحقوق المالية للمرأة المُطلّقةِ على طَليقِها، منافع وضمانات لها فحسب، بل هي عبء على الرجل يدفعه إلى التفكير والتثبّت قبل أن يُقدم على الطلاق، فلا يكون إقدامُهُ عليه إلاّ بَعدَ أن يجد فيه الخير والصواب من كل وجه.

ويستدرك ابن سينا هذا التحديد بالقول: «ومع ذلك فالأحسن أن يُتْرَكَ للصلح وجهٌ من غير أن يُمعن في توجيهه فيصير سبباً إلى طاعة الطيش، بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغلّظ في الابتداء»[2]. أي أنه يقول بعدم جعل الطلاق أمراً نهائياً، بل يجعل فيه فسحة من أمل للصلح والمعاودة بين الزوجين، إلاّ أن ذلك يجب ألا يتجاوز حدّ الاعتدال إلى الإفراط، لأنه سيكون مدعاة للتهوّر والطيش والإقدام على الطلاق بسبب أو بدون سبب، للثقة بإمكانية المعاودة والصلح مرة أخرى.

وهو يعود ليمتدح أحكام الشريعة الإسلامية في هذا الصدد، لأنه يراها ولا زيادة لمستزيد بعدها فيقول: «فَنِعْمَ ما أَمَرَ به أفضل الشارعين، أنها لا تحلّ له بعد الثالثة إلاّ بعد أن يُوَطِّن نَفسَهُ على تجرّع مضض لا مضض فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، ويطأها بوطء صريح، فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب، لم يُقدم على الفُرقَةِ بالجُزاف إلاّ أن يصمّم على الفُرقَةِ التامّة. أو يكون هناك "ركالة"، فلا يرى بأساً بفضيحة تصحبها لذة، وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم»[3].

وواضح مما تقدّم أن ابن سينا ينظر إلى الشريعة وأحكامها على أساس أنها قد وُجِدَت بغية طلب المصلحة للخلق بتنظيم علاقاتهم وأفعالهم، وأن من هؤلاء أشخاصاً لا يستحقون ذلك، خاصةً أولئك الذين يرتضون الفضيحة إنْ كان معها لذة، كمن يُقْدِمُ على الطلاق وإنْ كان وراء ذلك تشريع يجعل الصلح والمعاودة مشروطة بتمكين رجل آخر من زوجه بنكاح ووطء صحيح صريح. وهذا ما يتفق ورأيه الذي سبقت الإشارة إليه من أن «.. الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه»[4].

وتأكيداً لآرائه السلبية السابقة عن المرأة، فإن ابن سينا حين يجعل للمرأة حقاً في أن تُصان، يربط هذا الحقّ بآرائه تلك، إذ يبيّن أنها تُصان «لأنها مشتركة في شهوتها وداعية جداً إلى نفسها. وهي مع ذلك أشدّ انخداعاً، وأقلّ للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع أَنَفَةً وعاراً

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٩.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، م. س، ص ١١٠.

عظيماً، وهي من المضار المشهورة»[١].

وعلى الرغم من أن الشيخ الرئيس لا يزوّدنا بتعليل واضح لآرائه هذه حول المرأة، فليس عسيراً أن تستنتج أن آراءه تلك متأثرة بظروف مجتمعه وقيم وتقاليد عصره، ونتيجة لأخذه عن الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو الذي يبدو ابن سينا قريباً منه أكثر من قربه من أفلاطون[٢].

وانسجاماً مع رأيه هذا، يوجب الشيخ الرئيس على الشارع «.. أن يسنّ عليها في بابها التستر والتخدر. فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل، فلذلك يجب أن يسنّ لها أن تُكفى من جهة الرجل، فيلزم الرجل نفقتها. لكن الرجل يجب أن يعوض من ذلك عوضاً، وهو أنه يملكها وهي لا تملكه، فلا يجوز لها أن تنكح غيره. وأما الرجل فلا يُحرَّج عليه في هذا الباب، وإنْ حُرِّم عليه تجاوز عدد لا يفي بإرضاء ما ورائه ويعوله»[٣].

إن ابن سينا يفسّر ابتعاد المرأة عن العمل والكسب، بما يُسَنُّ عليها من التستر والتخدر، لا بعجز يراه فيها وفي قدراتها. وفي مقابل ذلك يجعل لها على الرجل حقاً، إذ يلزمه كفايتها بالعمل والكسب والنفقة، وأن يستعيض عن هذا بأن يكون قيّماً عليها[٤]، يحق له امتلاك أمرها، وأن يجمع معها ما أحلّه له الشرع من النساء، دون أن يتجاوز ذلك إلى ما يفوق قدرته على إرضائهن والقيام بأمر نفقتهن. هكذا يتجلّى حرص ابن سينا على تقرير وتأكيد ما جاء به الشرع وسنّة الشارع في أمر الزواج وحقوق طرفيه (الرجل والمرأة)، وعَدِّ سنته أنموذجاً لسُنن المدينة الفاضلة، مع بُعدِهِ عن تقديم التفسيرات الفقهية لتلك السُنن ومقتضياتها العملية، واتِّجاهِهِ إلى اعتماد الشروح والمسوّغات العقلية، متابعاً منهجه العقلي الذي سبق وتلمسناه في أكثر من شكل وموضع.

ويرى ابن سينا جماعَ أمر الرجل في تدبير منزله وسياسة أهله، في التوسط في ثلاثة أمور: «الهيبة الشديدة، والكرامة التامّة، وشغل خاطرها بالمهمّ»[٥].

وتتميّز رؤية الشيخ الرئيس لهذه الأمور، بأنها تجعل منها نتاج علاقة تفاعلية متبادلة بين الرجل والمرأة، وليست مجرد نتاج لعلاقة آحادية تكون المرأة هي الطرف السلبي فيها.

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات. م. س، ج ٢، ص ٤٥٠.
(٢) انظر لمزيد من الاطلاع: أفلاطون، الجمهورية، م. س، الكتاب الخامس، ص ص ٣٥٠ . ٣٥٥؛ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥؛ جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ٢٢٨؛ عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ص ١١٦ ـ ١١٧.
(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.
(٤) انظر: القرآن الكريم، سورة النساء/ الآية ٣٤.
(٥) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ١١.

فهيبة الزوجة لزوجها أساسها «إكرام الرجل نفسه، وصيانة دينه ومروءته، وتصديقه وعده ووعيده»[1]. فهي إذاً مشروطة بطبيعة تصرفات الرجل، ومدى قدرته على خلق تلك الهيبة وترسيخها. وكرامة الرجل أهله ينطبق عليها ما سبق قوله في شأن الهيبة، فهي أيضاً مشروطة «بتحسين الرجل شارة زوجته وشدّة حجابها وتركه إغارتها»[2]. ويعني شغل خاطر الزوجة بالمهم، «أن يتصل شغل المرأة بسياسة أولادها وتدبير خدمها[*]، وتَفَقُّدِ ما يضمه خدرها من أعمالها»[3]. وهذا يُثبت عدم دقة الرأي الذي يذهب إلى أن ابن سينا «يؤمن بالعلاقة الإكراهية من طرف الرجل، وبالطاعة من طرف المرأة»[4]، لأنها عنده علاقة أساسها احترام الرجل لذاته وصيانته دينه ومروءته، والقيام بواجباته نحو أهله، مع تجنبه الإساءة لزوجه أو إثارة غيرتها. وأن يكون للرجل عليها في مقابل ذلك، حق الطاعة والهيبة والإكرام والمشاركة في سياسة الأولاد وتدبير المنزل، بما يخلق بينهما علاقة تقوم، إلى حد ما، على التكافؤ واقتسام الواجبات والمسؤوليات.

أما أسلوب تدبير أو إدارة الرجل لمنزله عند ابن سينا فَلَه منازل (مراحل/ مستويات) أربع: «إما الاعتيادية فبأن يأخذ صاحب المنزل أهل منزله بالعادات الجميلة.. وإما الإخبارية فبأن يؤكد الاعتياد الجميل في نفوسهم بأخبار يوردها عن منازل أشرف من منزله ويرذل من الاعتياد ما كان دون منزله.. ثم يُرتقى إلى المنزلة الخطابية والشعرية فيتلو عليهم بألفاظ منظومة حُسن سِيَرِ المنازل، ويغرس في نفوسهم الأَنَفَة من سِيَرِ المنازل الذميمة.. ثم يرقيهم إلى طريق العلم فيبرهن بموجب البراهين العملية أن ما قالوه واجب، فيغرس في نفوس الأبناء طاعة الآباء بتأويلات من الكتب الإلهية، وفي نفس الزوجة حسن الإشفاق، ويمزج ما يفعله مع العبد بين الحجج التي توافقهم وبين الآداب الحسّية»[5].

إن شريعة المدينة السينوية الفاضلة تبدو وفقاً لهذا التصوّر، وهي ذات دور ملحوظ وأساسي في تنظيم وتوجيه العلاقات الإنسانية على الصعيدين المديني والأسري، مضطلعة في الإطار الأسري بمهمة تحديد شكل وطبيعة العلاقة بين الزوجين من جهة، وبينهما وبين أبنائهما من جهة ثانية، مُعَرِّفَةً كل طرف من أطراف هذه العلاقة بمنزلته فيها ومسؤولياته وواجباته ضمنها، ومُعالِجَةً ما قد يقع بين الزوجين من أسباب الخلاف، مُقَيِّدَةً أي إجراء أو

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

(*) لا يدرج ابن سينا شيئاً عن سياسة الرجل خدمه وتدبيره لهم ضمن سنن المدينة الفاضلة وإن كان قد تحدث عن ذلك في رسالته في السياسة. لذلك لم نتطرق إلى بحث هذا الموضوع هنا.

(٣) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ١٠٥.

(٥) ابن سينا، رسالة المغربان، م. س، ورقة ٢٨.

To: www.al-mostafa.com

سلوك جزافي أو تعسفي بقيود شرعية معنوية، وأخرى مادية[١].

وليستكمل الشيخ الرئيس ما بقي من علاقات مدينته الفاضلة، وتفصيلاتها الجزئية الأخرى الاجتماعية - الأسرية، يعمد إلى البحث فيما يجب على الشارع تشريعه من أحكام بشأن الأولاد وأسلوب تربيتهم، ومسؤولية الأبوين إزاءهم، وواجباتهم نحو أبويهم، فيقول: «ويسنّ في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية، أما الوالدة فبما يخصها، وأما الوالد فبالنفقة. وكذلك الولد أيضاً يسنّ عليه خدمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما، فهما سبب وجوده، ومع ذلك فقد احتملا مؤونته التي لا حاجة إلى شرحها لظهورها»[٢].

لقد عالج ابن سينا موضوع التربية والتنشئة الأخلاقية، أساليبها ومراحلها ومفرداتها، بتفصيل نسبي في وسالة في السياسة و رسالة المغربيان[*]، مُرسياً أسس نظرية تربوية أخلاقية تتسم بقدر كبير من الابتكار والحيوية، كما وردت لديه آراء أخرى في مواضع متفرقة من رسائله وكتبه الباقية.

والتربية عند ابن سينا «عبارة عن تسوية المزاج»[٣]، وهي وفقاً لتعريفها هذا تنطلق من منهجية واقعية عملية، تُدرك أن مصلحة الإنسان «تدعو إلى أن تكون في جملة الأفعال التي من شأنه أن يفعلها، أفعال لا ينبغي له أن يفعلها، فَيُعلَّم ذلك صغيراً وينشأ عليه، ويكون قد تعوّد منذ صباه سماع أن تلك الأفعال ينبغي أن لا يفعلها حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزي، وأفعال أخرى بخلاف ذلك وتسمى الأولى قبيحة والأخرى جميلة»[٤].

وعلى أساس ما تقدم، فإن الأصل في التربية هو الاعتياد، الذي تستند آراء ابن سينا فيه إلى رؤيته للإنسان بوصفه نتاج ما تتمّ تربيته عليه، لا نتاج طبائع خيّرة أو شريرة، يصعب إيجاد تفسير أو تعليل منطقي أو عملي لها. فالشيخ الرئيس يرى أنه «ليس يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع ذا فضيلة أو رذيلة، لكنه يمكن أن يفطر مُعدّاً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة فيسهل عليه أفعال إحداهما، وليس ذلك الاستعداد فضيلة ولا رذيلة»[٥].

هكذا أعطى ابن سينا التربية المبكرة، ومن ثم الاعتياد، أثرهما البالغ في غرس

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: أحمد فؤاد الأهواني، «نظرية ابن سينا السياسية»، م. س، ج ٣، ص ص ٣١٤ - ١٣١٥ محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، م. س، ص ٣٨.

(٢) ابن سينا، **الشفاء/ الإلهيات**، م. س، ج ٢، ص ٤٥١.

(*) راجع نص الرسالة في آخر الكتاب.

(٣) ابن سينا، «رسالة في تفسير سورة الناس»، ضمن **مجموع في الفلسفة والحكمة**، مخطوطة برقم ١٤٧٦٠، م. س؛ انظر أيضاً: حسن عاصي، **التفسير القرآني واللغة الصوفية**، م. س، «رسالة ابن سينا في تفسير سورة الناس»، ص ١٢٣.

(٤) ابن سينا، **الشفاء/ علم النفس**، م. س، ص ٢١٠.

(٥) ابن سينا، «رسالة البر والإثم»، م. س، ص ١٤٤١.

الأخلاق الفاضلة في النفس والسلوك الإنسانيين، مؤكداً أن الأخلاق ليست طبعاً بقدر ما هي اكتساب. إذ يُبيِّن «أن كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة، وبتلك القوة بعينها يفعل الأفعال القبيحة. والأخلاق كلها، الجميل منها والقبيح، هي مكتسبة، ويمكن الإنسان متى لم يكن له خُلُقٌ حاصل أن يُحصِّله لنفسه، ومتى صادف أيضاً نفسه على خُلُق حاصل أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخُلُق»[1]. والدور الأساس في ذلك كله تضطلع بأدائه «العادة. وأعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زماناً طويلاً في أوقات متقاربة»[2].

وابن سينا، انطلاقا من إدراكه لأهمية الاعتياد في التربية وتحديد خصائص الأخلاق الإنسانية، يرى «أول منازل التدبير المدني، الاعتياد»[3]، ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بها منذ وقت مبكر، «فإذا فُطم الصبي عن الرضاع بُدىء بتأديبه ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة وتُفاجئه الشيم الذميمة. فإن الصبي تتبادر إليه مساوىء الأخلاق وتنثال عليه العادات الخبيثة. فما تمكّن منه من ذلك، غلب عليه، فلم يستطع له مُفارقةً ولا عنه نزوعاً»[4].

هذا الاهتمام بالتربية قاد الشيخ الرئيس إلى اهتمام مماثل بكل ما يرتبط بالطفولة من قضايا ومشكلات بدءاً بحسن تسمية الطفل واختيار مرضعته والتحقق من صفاتها، وصولاً إلى أخلاق معلميه وآدابهم ونوع رفاقه في حلقات الدرس، وأثر الاقتداء والمشاهدة والأخذ عن الأقران في أخلاقه، مؤكداً على الحاجة للعقوبة لتعليم الأطفال ونهيهم وردعهم، مع ضرورة أخذ الطفل بآداب الدين وأخلاقياته منذ الصغر، مبيناً أثر الموسيقى والشعر والسِيَر الحسنة في تعليم الأطفال وغرس مكارم الأخلاق في نفوسهم[5].

ومن إدراكه لأهمية العادة والتعوّد في التربية وتحديد معالم الخُلق والسلوك الإنساني، فردياً وجماعياً، ينطلق ابن سينا نحو تحديد مراحل وأساليب وبرامج كل من العمليتين التربويتين (العلمية الثقافية، والحِرَفيّة المهنية)، مُفصِّلاً في متطلبات وأسس كل منهما، مؤكداً في كل ذلك على الاعتياد وأهميته[6]. هذا من جهة، وهو من جهة ثانية يُبيِّن الدور المهمّ الذي تضطلع به الدولة في رسم الملامح الأساسية للأخلاق الفردية والاجتماعية. فنجد أنه يبحث في منازل (مراحل/ مستويات/ أساليب) التدرّج في تقويم النفوس في

---

(١) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في علم الأخلاق»، ص ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣) ابن سينا، رسالة المغربان، م. س، ورقة ٢٩.

(٤) لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ص ١٢ ـ ١٣.

(٥) انظر في ذلك: ابن سينا، القانون في الطب، م. س، ج ١، ص ص ١٥١ ـ ١٥٧؛ ابن سينا، رسالة المغربان، م. س، ورقة ٢٩؛ لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ص ١٢ ـ ١٥.

(٦) انظر تفاصيل البرنامج الثقافي والمهني عند ابن سينا: لويس شيخو وآخرون، رسائل فلسفية، م. س، «رسالة ابن سينا في السياسة»، ص ص ١٢ ـ ١٥.

أفعالها، فيراها أربع منازل: اعتيادية، وإخبارية، وخطابية شعرية، وعلمية[1]. ثم يُبيّن أن «.. أول الطريقة الأخلاقية الاعتيادية بأن يُعَوَّدَ الصبي الأخلاق الجميلة.. إما بحسب قبوله بأن تنهاه عن خلق قبيح بالتقريع وتجلبه إلى الجميل بالإلذاذ، وإما بحسب السياسة بأن يقع أمر ونهي بالجري على عادة أبويه وجيرانه ومدينته وذلك مع الترعرع، وإما بحسب الشريعة بأن يؤخذ بالصلاة وترك الأغذية الملذّة، ثم بالكلف الثقال من الصوم وغيره مع التمكن. ثم نرتقي معه من الطريقة الاعتيادية إلى الطريقة الإخبارية بأن يؤدب بأخبار عن السلف وعن الأقران الحاضرين وذكر الصالحين منهم والأبرار في أخلاقهم، ويرتقي إلى منزلة أقوى في تقويم الأخلاق بصناعة الشعر والخطابة في تأكيد صحة المحاسن، ثم إلى الطبقة العليا في إقامة البراهين على أن الطباع الإلهية أشرف من الحيوانية والارتقاء إليها شريف وهذا بالعفة والشجاعة والحكمة»[2]. أما الدور الذي يراه للدولة في إصلاح المدينة وأخلاقها، أفراداً وجماعات، فيجده فيما «.. نراه من أصحاب السياسات الجيدة وأفاضل الملوك، فإنهم إنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعوّدونهم من أفعال الخير، وكذلك أصحاب السياسات الرديئة والمتغلّبون على المدن يجعلون أهلها أشراراً بما يعوّدونهم من أفعال الشر»[3]. ويجعل ابن سينا مصدر هذا الاعتياد أن الملك «.. يأمر أن تُقرأ في مجامع الأسواق والمصليات أخبار أصحاب السياسات والملوك المتقدمين، ويرتقي من ذلك إلى أن يلتزم العلماء بالخطابات والشعر ونظم الأقاويل المستحسنة، ويمزج ذلك بتهديد ووعد ووعيد. ثم يأمر بتدوين ذلك في الكتب وأخذ الناس بقراءتها»[4].

لقد ألقى ابن سينا على عاتق الدولة مسؤوليات جديدة إضافة إلى مسؤولياتها السابقة المتمثلة في اضطلاع السانّ بمهمة صياغة السُنن والتشريعات الأخلاقية، ثم مسؤولية خليفته عن تطبيق تلك السنن والتشريعات وأخذ الناس بها والعمل على حمايتها. وتتمثّل مسؤولياتها الجديدة عنده في العمل على رسم معالم الأخلاق والسلوك الفردي والجماعي من خلال الصلة الوثيقة التي أقامها بين الأخلاق الجميلة والفضائل من جهة، والأسلوب التربوي من جهة ثانية، ومسؤولية السانّ ثم سلطة الخلافة (الدولة) عن كل ذلك من جهة ثالثة. فغدت آراؤه ونظرياته الأخلاقية التربوية وطيدة الصلة بفكره السياسي تدعمه وتُسنده، بقدر ما تَعتَمِدُ عليه وتَستَنِدُ إليه.

أما الأفعال التي يراها ابن سينا أفعالاً أخلاقية جميلة فاضلة، فهي «.. الأفعال المتوسطة. فإن الأفعال متى كانت متوسطة كسبت الخلق المحمود»[5]. وهذا التوسط في

(١) ابن سينا، رسالة المغربان، م. س، ورقة ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، م. س، ورقة ٢٧ ـ ٢٨.
(٣) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في علم الأخلاق»، ص ١٠٠.
(٤) ابن سينا، رسالة المغربان، م. س، ورقة ٢٨ ـ ٢٩.
(٥) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في علم الأخلاق»، ص ١١٠.

الأخلاق والأفعال عنده، ليس موقفاً أو اختياراً شخصياً، بل هو مهمة الشارع الذي يُقدِّرُ كل شيء ويضع الشرائع فيه بإرادة الله سبحانه. فهو يرى أن على الشارع أن «.. يسن أيضاً في الأخلاق والعادات سُنناً تدعو إلى العدالة التي هي الوساطة. والوساطة تُطلب.. بجهتين: فأما ما يكون فيها من كسر غلبة القوى فلأجل زكاء النفس خاصةً، واستفادتها الهيئة الاستعلائية وأن يكون تخلّصها من البدن تخلّصاً نقياً؛ وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة. والرذائل الإفراطية تُجتنب لضررها في المصالح الإنسانية، والتفريطية لضررها في المدينة. والحكمة الفضيلية التي هي ثالثة العفّة والشجاعة، فليس يعني بها الحكمة النظرية.. بل الحكمة العملية التي في الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية.. ورؤوس هذه الفضائل عفّة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية. ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد»[1].

وتتضح قيمة الفضيلة عند ابن سينا وأهميتها لديه، إذا ما نحن عرفنا أنه ينظر إليها بوصفها «قوة جلاّبة للخيّرات الحقيقية والمظنونة، فاعلة للعظائم في كل وجه ونحو كل شيء»[2]. وجرياً على عادته في النظر إلى مدينته الفاضلة وسُنتها من منظار الشريعة وفي هديها، كانت الفضائل عنده بمفرداتها الجزئية وما يعدّ من عناصرها، مستوحاة من الشريعة، محدّدة في ضوئها وبدلالاتها. فالبِرُّ، والشجاعة، والعفّة، والسخاء، وكبر الهمّة، والمروءة، والحلم، والحكمة.. الخ، كل ذلك في رأيه مستمدّ من الشريعة ومستند إليها[3]. ومن ثم فإن الرذائل والأخلاق القبيحة محدّدة هي الأخرى بدلالة الخروج على الشريعة وتجاوزها. ويدرج ضمن ذلك أضداد الفضائل السابقة، ويضيف إليها الشر والجور والظلم في إطار السلوك الإنساني والاجتماعي المدني[4]. فالشيخ الرئيس ينظر إلى فضائل القوى النفسية والأخلاق ورذائلها على الأصعدة الفردية والمنزلية والمدينية، على أساس أن «تحديد كل واحد منها مستفاد من أرباب الملل»[5].

وبذلك، فإن فضائل الإنسان ورذائله، لا يتمّ تحديدها على أساس أفلاطوني، حتى

(1) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥؛ انظر أيضاً: ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، م. س، «رسالة في السعادة» ص ١٩.

(٢) ابن سينا، الحكمة العروضية... م. س، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ٥١ ـ ٥٣.

(٤) انظر في تحديد ابن سينا للشر والظلم والجور بدلالة الخروج على أحكام السنة: ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ١، ص ١٨٥، ج ٢، ص ٤١٩؛ ابن سينا، النجاة، م. س، ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣؛ ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٨٤، ص ١٩٤؛ ابن سينا، الحكمة العروضية... م. س، ص ص ٥٨ ـ ٦٠، ص ٧٢.

(٥) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في علم الأخلاق»، ص ١١١.

وإنْ جعلها ابن سينا مرتبطة بتقسيم ثلاثي لقوى النفس (شهوانية، وغضبية، وحكمية)[1]، لأنّ مثل هذا التقسيم لا يلغي الأسس الإسلامية الواضحة الملامح التي يؤسس ابن سينا تحديده ذاك عليها، والتي لن تفقد خصوصيتها وطابعها الديني المميّز، حتى وإنْ لبست لديه في بعض الأحيان لبوساً أفلاطونياً، لهذا السبب أو ذاك.

وعلى أساس ما تقدّم، وبناء على المنطق والتصور السينويين، تكون الفضيلة في من يتبع الشريعة، إنساناً كان أو منزلاً أو مدينة، والرذيلة والخُلُق القبيح في من يُخالفها ويخرج على أحكامها. لذلك، فإنه يعود من جديد، كما فعل ويفعل دائماً، إلى الشريعة بوصفها النقطة التي كان على الدوام ينطلق منها ويعمل على تأكيدها وإعلاء شأنها، ثم يعود إليها من جديد دون أن ينال من عزمه وتصميمه على الوصول إلى هدفه هذا، كلل أو تعب، مهما تكرر حدوث ذلك.

إن الشريعة تُؤكِّدُ حضورها الدائم والفاعل في مختلف جوانب النشاط السينوي وأوجهه، وبخاصة الجوانب الفلسفية والسياسية منه، لتكون السمة الأبرز والأهم فيه. وتتجلى بأوضح وأجلى مظاهرها في مدينته الفاضلة وأنموذج شرائعها وتدابيرها. وإذا ما سلمنا جدلاً بالرأي القائل «إن المعاملات هي التي طغت تاريخياً وأضفت على الإسلام طابعها الخاصّ، وإن العبادات لم تلعب الدور ذاته في تاريخ الفكر»[2]، فإن ما سيتضح لنا بجلاء وعمق، هو سعي ابن سينا إلى تحقيق التوازن بين الركنين: العبادات والمعاملات، وحرصه على دوامه وضمان استمراره في مدينته الفاضلة، من دون أن يغمط حق العبادات لصالح المعاملات.

إذن، لا يكون من المبالغة القول إن الاجتماع المدني الفاضل عند ابن سينا، اجتماعٌ إلهي في واجباته، وفي جملة مكوّناته، الأساسية منها والفرعية، من غير أن تكون له حقوق إلهية مطلقة. وتفلسفُ ابن سينا، ونزعته العقلية والعملية قد وُضعت كلها في خدمة هذه الفكرة ووظّفت من أجل البرهنة عليها. وإذا ما كان لذلك من نتيجة يمكن استخلاصها، فهي تلمُّسُ ذلك الإيمان العميق بالمجتمع العربي الإسلامي في صورته الإلهية النقية بكل ما فيه من دعائم ومقومات استمدها من القرآن والسُنّة النبوية. لذلك، فقد انجذب الفكر السياسي السينوي، في إطار تصوّره للمدينة الفاضلة وشرائعها، إلى الأنموذج التاريخي السالف للحضارة العربية الإسلامية، ودار في فلكه، مؤمناً به وداعياً إليه، مما جعل تطلّعه إلى المدينة الفاضلة ذا طبيعة مزدوجة، إذ جمع بين كونه تطلعاً سلفياً، سعى إلى أنموذج سالف وليس إلى أنموذج مستقبلي جديد من جهة، وكونه من جهة ثانية تطلعاً إلهي الملامح والواجبات، بشكل سمح بمزاوجة عميقة بين الديني والسياسي فيه.

---

(١) عبد الرحمن النقيب، فلسفة التربية عند ابن سينا، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٤، ص ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٢) طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، م. س، ص ١٧.

إن السمة الأكثر وضوحاً في الدولة السينوية الفاضلة، أنها دولة تضطلع بواجبات دينية شرعية، من دون أن يستتبع ذلك تمتعها بحقوق دينية شرعية. وهذا ما لا يمنحها امتيازات متفوقة على محيطها الاجتماعي، أي بمعنى أنها لا تستمد من مهماتها (واجباتها) الخاصّة بتطبيق الشريعة الدينية وأحكامها أية ميزة تجعل منها سلطة إلهية مطلقة قادرة على التحكّم في مجمل مفردات النشاط السياسي والاجتماعي، أو تضفي عليها طابع التخويل والتفويض الإلهي. ودولةٌ تتصف بمثل هذه الخصائص، يُمكن أن تكون كغيرها من نماذج الدول وأنواعها، عرضةً للنقد، وبالتالي للثورة أيضاً، إنْ اقتضى الحال وعجزت عن الاضطلاع بمهماتها.

والتطلّع إلى صورة المدينة الإلهية الفاضلة ينطوي، ولا ريب، على نقدٍ غير مباشر لصورة الواقع، التي لا بد وأن تظهر بوصفها صورة سلبية، في مقابل الصورة الإيجابية لما يجب أن تكون عليه بنية الواقع الاجتماعي والسياسي، لنصل مع ابن سينا من خلال هاتين الصورتين، إلى إدراك ضرورة تغيير ظروف الواقع السلبي القائم، بما يقترب به من الصورة الإيجابية للمدينة الفاضلة.

إن مشاريع المدن الفاضلة، سلفية كانت أو مستقبلية، تستبطن رفضاً لصورة الواقع وتطرح شرعيته على بساط التساؤل والشك، ما دامت هذه المشاريع تؤمن بصورةٍ مدنية مختلفة، لها شرعيتها المميّزة. إنها لا تقول إن صورة الواقع قبيحة أو مشوّهة، لأنها تغادر ميدان المقارنة المباشرة لتخبرنا، وبشكل غير مباشر، أن صورة المثال جميلة وخيِّرة، وما علينا إلاّ أن نستشف من ذلك قبح صورة الواقع وضرورة تغييره.

وتأسيساً على ما تقدّم، تغدو فكرة المدينة الفاضلة المسوّغ النظري الذي يستند إليه أي فعل يهدف إلى تغيير الوضع القائم. بل إنها تغدو أحياناً محور برنامج التسويق الدعائي لمثل هذا الفعل، من خلال إبرازها لمدى سلبية الواقع وحاجته إلى التغيير نحو الصورة الفاضلة التي تبشّر بها وتدعو إليها.

إن أنموذج المدينة الفاضلة الذي صاغه ابن سينا في **الإلهيات** من كتاب **الشفاء**، يمثّل إحدى محاولات الفكر السياسي العربي الإسلامي، أو أحد مشاريعه، لتغيير الواقع السلبي والدعوة لاستبداله بواقع جديد يحمل ملامح الشرعية، وبما يجعل هذه المحاولة في حد ذاتها، تتسم بالشرعية القادرة على إسقاط أي شرعية موازية. مع ضرورة ملاحظة أن شرعية الأنموذج المدني الفاضل عند ابن سينا مُستَمَدةٌ من الشريعة الإلهية. فهي في النهاية شرعية إلهية، إلا أنها تبقى شرعية إلهية في إطار الواجبات والمهمات، تقف عند هذا الحد دون أن تتسع لتصبح شرعية إلهية ذات حقوق مطلقة تجعلها غير قابلة للنقد أو التصحيح. إذ للثورة وجودها وشروطها في الاجتماع السينوي الفاضل، مما يدلّ على أنه اجتماع إلهي ذو سلطة لا تتمتع بحقوق وسلطات مقدسة، وإنْ كانت تتولى مسؤوليات تطبيق الشريعة الإلهية المقدسة ونشرها والدفاع عنها.

الفصل الرابع

الديني والسياسي... النبوة والخلافة

الديني والسياسي

ذهب العديد من المفكّرين والباحثين، في تصوّرهم للعلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام، إلى إرساء ذلك التصوّر على أساس أن تنظيم المجتمع العربي الإسلامي وإدارته، وإنْ كانا قد تمّا في جوانبهما المتعلقة بالعبادات والمعاملات، وفقاً للقواعد الدينية، ما كان منها مستمداً من القرآن أو من السُنّة النبوية، لم يكونا في رأيهم قائمين في المجال السياسي (نشوء السلطة، وشكلها، وطبيعتها، وأسلوب توليّها، ومسؤولياتها، وعلاقتها بالمجتمع... الخ)، على أساس تلك القواعد ووفقاً لها.

ويرى من ذهب إلى ذلك، أن النصّ القرآني لم يستخدم كلمة «السياسة»، بل اعتمد مصطلحات توصيفية أخرى، تتميّز بأهليتها للتفسير سياسياً مثل «الملوك، الأئمة، أولي الأمر»[1]. وعلى الرغم من استخدام تلك المصطلحات، إلاّ أن النص القرآني، كما يرى أصحاب هذا التصور، «لم يُفصّل نظاماً لشكل الحكومة، ولا ما تَنتَظِمُ به الخلافة من تفصيلات المسائل السياسية»[2]، ولم يقدّم نصوصاً صريحة بهذا الصدد ولكنه «... يكتفي بطرح مبادىء عامة.. أما السُنّة، فهي لم تُسهم في ذلك إلاّ بما كان متعلّقاً بالأحداث التي تمّت في حياة النبي ذاته، وسيجد المسلمون أنفسهم أمام عجز نظري.. وإذا تأملنا الكيفية التي سلكها التنظيم السياسي في الإسلام، فإنه لا يسعنا إلاّ أن نقول بأن صياغتها قد تمّت

---

(١) انظر: هادي العلوي، في السياسة الإسلامية، الفكر والممارسة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤، ص ٣٤؛ راجع أيضاً: عباس الجراري، في الشعر السياسي، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٧؛ انظر في الصيغ التي وردت بها هذه المصطلحات في القرآن: سورة آل عمران، الآية ١٥٩؛ سورة النساء، الآية ٥٩؛ راجع لمزيد من التفاصيل حول المواقف المؤيدة لهذا الرأي والمعارضة له: فهمي جدعان، نظرية التراث، عمان، دار الشروق، ١٩٨٥، ص ص ٦٣ ـ ١٠١.

(٢) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩،، ص ٥٥؛ انظر أيضاً: كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، م. س، ص ٦٤.

بكيفية تجريبية»[١].

إن القائلين بعدم وضوح الأسس والأطر التأسيسية والتنظيمية للفكر والممارسة السياسية في نصوص القرآن، وفي السُنّة والحديث النبويين، وجدوا أن مثل هذا الوضع «ترك الحرية للمسلمين لحلّ الإشكالات المتعلّقة بهذه القضية»[٢].

وتبعاً لوجهة النظر هذه، فإن نظاماً دينياً له مثل هذه الخصائص، لا يبدو قابلاً للاستخدام بسهولة ويُسر، ليؤسّس بدلالته موقفاً نظرياً، ومن ثم ممارسة تطبيقية، واضحة المعالم، بينة الأبعاد والحدود، على الصعيد السياسي. وهذا مما مهّد للقول إن الإسلام «لم يورث أصحابه قواعد محدّدة وجاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التي لا يجوز معها المناقشة ولا يُقبل التغيير. . . وهذا مؤكّد عنه في باب السياسة على الأقل»[٣].

إن المسائل الأساسية المتعلّقة بالنظام السياسي في الإسلام «لم تتجسّد في قانون سياسي مكتوب ولا في مؤسسات ثابتة»[٤]، وهو ما يُمكن الاستدلال عليه من خلال تأكيد من بحثوا مسألة الإمامة، التي هي صُلب الإشكالية السياسية في الفكر العربي الإسلامي ومحورها، «بأن تلك المسألة تدخل في اختصاص علم الفقه لا علم الكلام. يعنون بذلك أنها من الفروع التي هي محل الاجتهاد، أي موضع البحث والنظر، واختصاص الفقه هو الفروع. وليست من أصول العقائد التي هي محل نظر علم الكلام»[٥].

لقد خلص دُعاة هذا الرأي إلى القول بأن السلطة في الدولة العربية الإسلامية «لم تكن. . موضع تقنين الشريعة، ولم يضع لها النبي نظاماً يغدو سُنّة مُتّبعة»[٦].

إلاّ أن الافتقار إلى هذا التقنين، لم يقف عائقاً أمام ظهور المؤسسة السياسية في المجتمع العربي الإسلامي بعد وفاة الرسول، ممثّلة بالخلافة. ويجد ذلك تفسيره في أن الإسلام وإنْ لم يضع أو يؤسس نظرية للدولة، إلاّ أنه «. . وضع أساساً للحكم يقوم أصلاً على حاجة المجتمع لمن يُدير أموره، وهو ما كان من النبي حين اضطلع بإدارة هذه

---

(١) سعيد بن سعيد، الفقه والسياسة، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٣، ص ٤٧؛ أنظر أيضاً: محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، بيروت، دار الفكر، ط ٤، ١٩٨١، ص ص ٣٩ ـ ٥٣.

(٢) أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي بيروت، دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٤، ص ٧؛ انظر أيضاً: محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية ١٩٧٣، ص ص ٣ ـ ٤، ٦٨، ١٣١.

(٣) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ط ٣، ١٩٦٠، ص ١٩.

(٤) عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، الكويت، مؤسسة الوحدة، ١٩٨١، ص ص ٦١ ـ ٦٣.

(٥) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، م. س، ص ١٩.

(٦) حسين فوزي النجار، الدولة والحكم في الإسلام، القاهرة، دار الحرية، ١٩٨٥، ص ٩٣.

الجماعة»[1]. أي أن إقامة الدولة «لم تكن.. غرضاً من أغراض الإسلام أو مما نصّت عليه الشريعة، فلم يَرِدْ فيها ما يشير إلى إقامة دولة أو ما يتناول نظام الحكم وطبيعته... فإذا قامت الدولة الإسلامية كما أُتيح لها أن تقوم، فهي دولة أفرزتها الضرورة وحاجة المجتمع الإسلامي إلى من يقوم بأمره»[2].

وبحكم انبثاق هذه الدولة عن المجتمع، وتعبيرها عن احتياجاته واستجابتها لمتطلبات تنظيمه وإدارته، فقد عكست في تكوينها وشكل ممارستها لسُلُطاتها، وتحديدها لمسؤولياتها وحقوقها وواجباتها، طبيعة المجتمع الذي ولدت فيه ومن أجله، وارتبطت بإطاره الفكري العقائدي (الإسلام). فكانت بذلك، التعبير والتجسيد السياسي لهذا الإطار، ومارست أدوارها وأنشطتها على أساسه.

وبقدر تعلّق الأمر بالأُسس النظرية الحديثة لهذا الاتجاه، فإنها ترجع إلى آراء الشيخ علي عبد الرازق، الذي أعلن، في عشرينات القرن العشرين، أننا يُمكن أن نجد في كتاب الله «تعريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين.. ثم لا نجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة.. ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها، بل السُنّة كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها»[3].

ويبحث الشيخ عبد الرازق عن دليل آخر على رأيه هذا في مباحث العلماء الذين سعوا إلى إثبات أن إقامة الإمام فرضٌ، فلا يجد بينهم «من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به. أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوُجِدَ مِنْ أنصار الخلافة.. من يحاول أن يتخذ شُبه الدليل دليلاً»[4]. وهو على هذا الأساس يشيّد رأيه القائل بأن «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها. وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[5]. واستناداً إلى ما تقدم، ذهب آخرون إلى القول إن المجتمع العربي الإسلامي قام، في الجانب السياسي منه على وجه التحديد، ومنذ البداية، «على نظام دنيوي خالص، لم يكن وحياً من الله، ولم تنصّ عليه قاعدة دينية..

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٣) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم ـ دراسة ووثائق، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠، ص ١٢٣. راجع أيضاً لمزيد من التفاصيل: فهمي جدعان، نظرية التراث، م. س، ص ص ٦٣ ـ ٦٦.

(٤) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، م. س، ص ١٢٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

وفَصَلَ بذلك بين الدين والدولة منذ البداية»[1].

إلا أن الاتجاه القائل بدنيوية النظام السياسي العربي الإسلامي ومدنيته وبُعده عن الأسس والآفاق الدينية اللاهوتية، كان يجد في مقابله، وباستمرار، اتجاهاً آخر يرفض الفصل بين المستويين الديني والسياسي، مؤكداً ارتباطهما، وامتزاج أحدهما بالآخر، منذ الخطوات الأولى للفكر والممارسة السياسية في التجربة العربية الإسلامية. فوفقاً لما نعرفه عن تلك التجربة، كما يرى دعاة هذا الاتجاه، لا نجد أمامنا «.. خطاً فاصلاً بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي»[2]، وهؤلاء لا يجعلون ذلك الامتزاج سمة مميّزة للتجربة العربية الإسلامية فحسب، بل يرون فيه أيضاً «طابع الفكر السياسي على وجه عام. ذلك لأن التمييز الدقيق بين ما هو سياسي وبين ما هو غير سياسي، كان سمة العصر الحديث وحده»[3].

وبناءً على ذلك، كان من الطبيعي أن يلاحظ القائلون بهذا الرأي أن «السياسة كانت تجري لدى المسلمين إلى وقت قريب مجرى الدين»[4]. فقد انعكست مظاهر الصلة بين الدولة العربية ودينها الإسلامي لدى أصحاب هذا الرأي، في «.. الدفاع عن العقيدة. فأساس شرعية السلطة، ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة. الدين والدولة يتفاعلان كحقيقة ديناميكية واحدة.. وهكذا، فإن شرعية السلطة هي الدين، وأداة الدين هي السلطة... وهكذا تصير السياسة سياسة دينية والدين ديناً سياسياً»[5].

لقد بلغ عمق تلك العلاقة وتجذّرها لدى القائلين بوجودها حداً تلمسوا معه «أثرها في صياغة وبلورة كل ما لَهُ صلة بالفكر السياسي الإسلامي»[6]، في الوقت ذاته الذي شعروا فيه بتأثيرها واضحاً «في نشأة المدارس الفكرية للمعارضة الإسلامية، حيث تمثّلت البداية الأولية لنشأة أي اتجاه معارض في التاريخ الإسلامي، في مناقشة حكم الشريعة في فردٍ ما أو موقفٍ ما، بصفة خاصة في القيادة السياسية وما يصدر عنها من قرارات... إن السياسة تتعرض للنقد والمعارضة باسم الدين.. كما أن الدين يقود إلى السياسة. بمعنى أن الإسلام كديانة وشريعة لا بد له من سلطة تنفّذ شريعته وتمكّن لها»[7]. وعلى هذا الأساس، ذهب

---

(١) حسين فوزي النجّار، الدولة والحكم، م. س، ص ١١٥.

(٢) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي، خصائص الفكر السياسي الإسلامي، م. س، ص ٢١.

(٣) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، م. س، ص ١١.

(٥) انظر: مقدمة المحقق لكتاب ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: حامد ربيع، القاهرة، دار الشعب، ١٩٨٠، ص ص ٨٥ ـ ١٢٧.

(٦) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥، ص ص ١٧ ـ ١٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٣.

بعضهم إلى الحد الذي قالوا معه بأن الإسلام «لم يفصل . . بين الدين والدنيا . . لذلك لم يكن للفيلسوف الإسلامي الذي يحاول البحث في نظام مجتمعه السياسي أن يغفل الشريعة وأحكامها»[1]. وهو ما دفعهم للقول إن «سلطة الخليفة كانت دينية وسياسية معاً»[2].

إن الاتجاه المؤمن بصلة الديني بالسياسي في النسقين الفكري والتطبيقي ضمن التجربة العربية الإسلامية، وجد في الطبيعة المزدوجة للشريعة الإسلامية سنداً قوياً لما آمن به. إذ هي تشتمل على بُعدين تنظيميين، يختص أولهما بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق (العبادات)، فيما يختص الثاني منهما بتنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع (المعاملات). وهذا ما يُشار إليه عند التحدث عن الطبيعة الشمولية للشريعة الإسلامية، وتوجيهها لأفكار وأعمال المؤمنين بها.

وانطلاقاً من الطابع الشمولي الذي يُميِّز الشريعة الإسلامية، فإن الدولة لدى المؤمنين بها «لم تُعقل . . إلاّ في صلتها بالخلافة؛ والخلافة شرع، والشرع وحي، والوحي كلام الله . . بما هو أمر ونهي، مرجع وسلطة ونصاب»[3].

وبقدر تعلّق الأمر بموقف ابن سينا من مسألة العلاقة بين الديني والسياسي، فقد لاحظنا، في الفصول السابقة، صيغاً ومظاهر متعددة، تجسّد فيها، وانعكس من خلالها، إيمانه بتلك العلاقة، وتأكيده عليها، وإبرازه لها. وهو ما يجد دليلاً آخر عليه في حرص ابن سينا على جعل البُعد السياسي في الاجتماع المدني، تابعاً للبُعد الديني، ومستنداً إليه، وموضوعاً في خدمته. فالفصلان اللذان يُكرّسهما ابن سينا لعرض آرائه في الشأن السياسي («عقد المدينة» و «الخليفة والإمام»)، يأتيان خاتمة لكتابه عن فن الإلهيات الذي أنهى به موسوعة الشفاء. والقارىء لهذين الفصلين يلمس بوضوح أن الرؤية السياسية السينوية المعروضة فيهما، تغدو مُبهمةً وعَصِيَّةً على الفهم، وغير واضحة الأسس والأبعاد، ما لم يتمّ الوصول إليها والتمهيد لها بِفَهم لآراء ابن سينا في الفصلين السابقين والمؤسِّسين لها، واللذين يُخصصهما للبحث في «إثبات النبوّة» و«العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة». . وهما من الفصول الإلهية المتميزة بغناها بآراء ابن سينا السياسية ـ الاجتماعية ذات الطبيعة الإسلامية[4].

---

(١) أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ص ٥٧، ٥٩.

(٢) ليون جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى، القاهرة، دار الكتب الأهلية، ١٩٤٥، ص ٩٩. انظر أيضاً: غوستاف جرينباوم، حضارة الإسلام، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٥٦، ص ١٩٨.

(٣) علي حرب، الحقيقة والتأويل، م. س، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

(٤) ان تبعية السياسي (الخلافة) للديني (الإلهيات) هو ما جرى عليه ابن سينا في تلخيصه للشفاء ضمن كتابه الآخر النجاة. وإلى هذا ذهب الفارابي من قبل. انظر أيضاً: علي زيعور، الحكمة العملية. . . ، م. س، ص ٢٩.

والشيخ الرئيس واضح في تأكيده للصلة بين الديني والاجتماعي ـ السياسي، في منظوره الإسلامي، إذ يرى «أن الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت.. فيجب لا محالة أن يكون ﷺ قد دبر لبقاء ما يسنّه في أمور المصالح الدنيوية تدبيراً عظيماً»[١].

فإذا ما تذكرنا أن جزءاً أساسياً من بين ما يَسُنه أو يشرّعه النبي في أمور المصالح الإنسانية، هو المعاملات بكل ما تشتمل عليه من تدابير وحدود ومزاجر، تُفرَضُ على من يخالف أحكام التشريع الإلهي، في بابَيْ العبادات والمعاملات معاً، أدركنا أن هذا التشريع، وَسْعيَ النبي لتدبير بقائِهِ من بعده، ينطويان على تأسيس لسلطة سياسية حاكمة تتمتع بالحقّ في الإشراف على تطبيق أحكام الشريعة واستمرار العمل بها من جهة، والقدرة على إدارة شؤون المجتمع وفقاً لتلك الشريعة من جهة ثانية، وإنفاذ حدود الشريعة وعقوباتها على محيطها الاجتماعي عند الخروج على أحكامها ونواهيها من جهة ثالثة.

ولا شك أن امتلاك ذلك الحق، لا يكتسب قيمته التطبيقية الواقعية، ما لم يترادف وامتلاك القدرة على ممارسته.

هذا الامتزاج الكامل بين «الحق» و «القدرة»، المتجسدين فردياً أو جماعياً، يُنْتِجُ ويُولِّدُ السلطة السياسية ذات الوظيفة الدينية ـ الاجتماعية، ولكن من دون أن يضفي عليها، كما تبيّنا آنفاً في المنظور السينوي، طابعاً دينياً مقدّساً يجعلها مُطلَقَةَ الحقوق والسلطات، أو إلهية المنشأ والطبيعة.

إن العلاقة التي يقيمها ابن سينا بين الديني والسياسي، ليس من شأنها أن تلغي التفاوت بينهما، ذلك التفاوت المنعكس في تمييزه بين الديني الذي يراه مختصاً بالأنبياء، فلا يسهل وقوف البشر عليه وإحاطتهم به إحاطة كلّية، «لاسيما البشر كلهم إذا كان مبعوثاً إليهم كلهم»[٢]. والسياسي الذي يتخذ لديه وضعاً آخر مختلفاً تماماً، فهو أدنى مرتبة من الديني (النبوّة)، وأقرب إلى الناس منالاً. إذ هم وإنْ لم يشاركوا الأنبياء في نبوتهم والإحاطة بعلمها، فإن بمقدورهم مشاركتهم في اضطلاعهم بوظيفة سياسة الخلق وتدبير أحوالهم.

لذلك كانت السياسة لدى ابن سينا «سهلة للأنبياء والتكليف أيضاً»[٣]، أما النبوة فعسيرة على الناس، إذ «إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت»[٤].

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٣؛ أنظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٤٠.
(٢) ابن سينا، إثبات النبوات، م. س، ص ٢٨.
(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(٤) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٣. انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٤٠.

وعلى الرغم من ذلك، فإن التمييز بين الديني والسياسي عند ابن سينا لا يعني القطيعة بينهما، بل يؤكد بالأحرى تلك العلاقة ويعمّقها. وإذا ما دلّ هذا على شيء، فإنه «يدل على ما للعامل الديني من أهمية في صوغ العلاقات السياسية في الاجتماع العربي... إنه يعني أن علينا أن نفتش عن الديني في السياسي وعن السياسي في الديني»[1]. وهو ما ينطبق هنا على الفكر السياسي السينوي.

لقد تجلى هذا الارتباط، الذي اتسمت به التجربة السياسية الاجتماعية العربية الإسلامية، بين الديني والسياسي، وانعكس أيضاً في ارتباط التاريخ السياسي للمجتمع العربي الإسلامي بتاريخ الدين بشكل يجعل الفصل بينهما أمراً عسيراً. ففي مثل هذه التجربة، يمكن أن نلاحظ بسهولة «أن الاتجاهات السياسية والاجتماعية تتخذ طابعاً دينياً ووجهة دينية في مجتمع يستند إلى الدين، وتجاه سلطانٍ يقوم على الدين. ولذا، يتعذر علينا أن نَفصِلَ بين الجانبين»[2].

إن التأسيس، بل التجذير، للعلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام عند ابن سينا، يحتّم علينا أن ندرس السياسي لديه، في أوضح وأبرز صوره: **الخلافة** (طبيعتها، شروطها، حقوقها وواجباتها)، من خلال الديني وبواسطته، مُمَثّلاً بأعمق وأهمّ تجلّياته: **النبوة** (خصائصها ووظائفها). وهو ما سنضطلع به في المبحثين التاليين من هذا الفصل.

النُبُوة

ينطلق البحث في النبوة، عند الشيخ الرئيس ابن سينا، في جانب أساسي ومهمّ منه، من صيغ ومظاهر تَجسّدت فيها، وانعكست من خلالها، تلك الصلة العميقة بين الديني والسياسي، كما تمثّلت في رؤيته الفلسفية ـ الاجتماعية.

ولا بد من التذكير ابتداءً، بأن ابن سينا، بإدراجه موضوع النبوّة والعلم الخاص بها، على الرغم من طابعه الإلهي، ضمن العلوم العملية، يقدّم دليلاً إضافياً على الصلة التي يقيمها بين الديني والسياسي، أو بتعبير أكثر شمولاً، بين الإلهي والإنساني. فموضوع النبوّة عند ابن سينا «متصل بالفلسفة النظرية بقدر ما هو متصل بالفلسفة العملية»[3]، لذلك نجده يأتي متضمناً في تقسيمات ابن سينا للعلوم العملية، في إطار العلم الخاص بالاجتماع المدني أو المديني، والذي هو علم السياسة.

ففضلاً عن بحث هذا العلم في الشأن السياسي بوصفه الوجه الأول لنشاطه، والفرع

---

(١) علي حرب، **الحقيقة والتأويل**، م. س، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠؛ أنظر أيضاً: Rosenthal, *Political Thought*... op. cit., pp. 8 - 9.

(٢) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ١٩٨١، ص ١٠.

(٣) محمد المسعودي، **ابن سينا**، م. س، ص ١٥٥.

الأول من فروعه، ينصرف وجهه الثاني، أو الفرع الثاني من فروعه، إلى البحث في «وجود النبوّة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة. وتعرف بعض[*] الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع، والتي تخص شريعة شريعة، بحسب قوم قوم وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوّة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها»[١].

ويؤكد ابن سينا هذا التقسيم حين ينقل البحث في النبوّة، من مستوى الفرع الثاني من فروع علم تدبير الاجتماع المدني، إلى مستوى العلم المستقل الرابع، فضلاً عن العلوم العملية الثلاثة المعروفة (تدبير الفرد وتدبير المنزل وتدبير المدينة بالسياسة). وهو يفسّر ذلك بتمييزه بين التقنين (التشريع) والتدبير (السياسة)، إذ يقول: «وكل مشاركة فإنما تتمّ بقانون مشروع، وبمتولٍ لذلك القانون المشروع يُراعيه ويعمل عليه ويحفظه. ولا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ المقنن في الأمرين إنسان واحد. فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة. بل يكون للمدينة مدبر، ولكل منزل مدبر آخر. . ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة. بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى، في خاصة كل شخص، وفي المشاركة الصغرى، وفي المشاركة الكبرى، شخص واحد بصناعة واحدة، هو النبي. . وإنْ جعلت كل تقنين أيضاً باباً آخر، فعلت ولا بأس بذلك. لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق والعلم بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة، كل على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغي أن تكون عليه أمراً مفرداً»[٢].

والصناعة الشارعة (النبوّة) عند ابن سينا تتصف بطبيعتها الإلهية. فهي ليست شيئاً سهل المنال في مستطاع كل إنسان أن يتولاه، لأنها «من عند الله، وليس لكل إنسان ذي عقل أن يتولاها»[٣]. والنبوّة صناعة جوهرها التشريع، الذي هو تشريع كلّي، تطالُ سُنَنُهُ وأحكامه الفردَ والمنزلَ والمدينةَ. إن التشريع النبوي تشريع إلهي المصدر، إنساني الحيّز والتطبيق والاهتمام، لذلك كان العلم الذي يبحث في هذه الصناعة، علماً إلهياً وإنسانياً في آن واحد.

وبناءً على ما تقدم، يتخذ البحث في ظاهرة النبوّة عند ابن سينا منحيين أساسيين، يتجلى في الأول منهما سعيه إلى إبراز خصائص تلك الظاهرة بوصفها ظاهرة ذات طبيعة ومصدر إلهيين؛ وتنعكس في الثاني منهما محاولته لإبراز الوظائف والأدوار الاجتماعية للنبوّة.

(*) تُقرأ: به.

(١) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ٨٦. انظر أيضاً: عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، م. س، ص ١٤٢.

(٢) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

هكذا تغدو النبوّة عند ابن سينا صلة الوصل بين الإلهي والإنساني، من خلال الرسالة التي تحملها من الله إلى الخلق فتدعوهم للإيمان بها وتطبيقها، بالقدر نفسه الذي تكون فيه تلك النبوّة وسيلة لنقل المجتمع مما هو كائن عليه، إلى ما يجب أن يكون، بدلالة الشريعة المُنزلة ومن خلالها. فضرورة الاجتماع الإنساني وحاجته في وجوده وانتظام أحواله وتدبير شؤونه لوجود الشريعة والعدل والسياسة، إذا ما ترافقت مع إدراك ندرة وجود الأنبياء من جهة، وإنسانيتهم التي تجعلهم عُرضةً لما يطرأ على النوع الإنساني من الأعراض الطبيعية من جهة ثانية، تبدو أساساً لقول ابن سينا بمسؤولية النبي عن التدبير لبقاء سُننه وشرائعه الإلهية المنظّمة لأحوال المجتمع، المدبِّرة لشؤونه، من بعده.

لذلك نجده يقول في ذلك: «فيجب لا محال أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسُنّه ويُشرّعهُ في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً»[1]. ويتخذ التدبير الإلهي - النبوي لبقاء الشريعة ودوام العمل بأحكامها، مستويات أساسية ثلاثة هي:

- التدابير الدينية العبادية؛
- التدابير الإنسانية السلوكية (أخلاقياً وتعاملياً)؛
- التدابير الإنسانية السياسية.

وإذا ما كنا قد تبيّنا بشيء من التفصيل التدابير المتعلقة بالمستويين الأول والثاني، فإن تدابير المستوى الثالث (السياسي) ستكون محور اهتمام المبحث القادم.

لقد رأي ابن سينا الأهمية الخاصة للنبوّة في الحياة الإنسانية (دينياً واجتماعياً)، فجعلها أحد شروط الاجتماع المدني. فإذا ما عدنا إلى ما سبق عرضه في مباحث الفصل السابق، سنجد أن للاجتماع المدني عند ابن سينا شرطاً غير شروط المشاركة و المعاملة، والسنة و العدل، ألا وهو شرط وجود السانّ والمعدّل، إذ هو الشرط الذي يمنح ذلك الاجتماع طابعه المدني بعد أن يؤسِّس من خلال الشريعة لقيام ذلك الاجتماع «على الهيئة الصالحة للغرض الواقع في الشركة»[2]. وبذلك، فإن شرط وجود السانّ والمعدّل يغدو الشرط الأساس لوصف اجتماع إنساني ما بأنه اجتماع إنساني مدني. وإلى ذلك يستند الرأي القائل بأن النبوّة والنبي يمثّلان عند ابن سينا شرط انتقال الاجتماع الإنساني من مرحلته الطبيعية إلى مرحلته المدنية، ليصبح النبي بذلك «بداية الاجتماع المدني»[3].

وينعكس البُعد الإلهي للنبوّة عند ابن سينا، من خلال آرائه حول موضوع العناية والتدبير الإلهيين لشؤون الخلق، التي يصدر فيها عن مقدمة أولى مفادها «أن العالم بجملته وبأجزائه السفلية والعلوية ليس فيه ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده وبقائه، وعن أن

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٣؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٤٠.
(٢) ابن سينا، أحوال النفس - رسالة في النفس وبقائها ومعادها، م. س، ص ٥٢.
(٣) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٨.

يكون الله تعالى عالماً به ومدبراً له ومريداً لكونه، بل كله بتقديره وتدبيره وعلمه وإرادته»[1]. وتأسيساً على هذه المقدمة، يقيم ابن سينا رأيه القائل «إن النبي من عند الله تعالى وبإرسال الله تعالى، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله. وإنّ جميع ما يسنّه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنّه»[2].

ويتضح مغزى تأكيد ابن سينا على «أن النبي من عند الله وبإرسال الله وواجب عند الله»[3]، إذا ما علمنا أنه ينظر إلى الحاجة إلى وجود النبي على أنها «أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء»[4].

وانطلاقاً من تصوره عن إحاطة العناية الإلهية بشؤون الإنسان وتدبيرها لها، «فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع(*) ولا تقتضي هذه(**)، التي هي أسّها. ولا أن يكون المبدأ الأول، والملائكة بعده، يعلم ذلك(***)، ولا يعلم هذا(****)، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير، الممكن وجوده، الضروري حصوله، لتمهيد نظام الخير، لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد، وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده، موجوداً»[5]. ويخلص ابن سينا من ذلك إلى استنتاج وجوب النبوّة على العناية الإلهية في كل عصر، «فيجب من العناية الإلهية وجود شخص في كل عصر مأمور بإصلاح النوع، مؤيد بآيات تدلّ على أنها من عند الله»[6].

وإذا ما دلّ هذا الكلام على البُعد الإلهي لظاهرة النبوّة، فإن بُعدها الاجتماعي ينعكس في إمكانية وجود النبوة، وفي العمل على إبراز ضرورتها، إنْ لم نقل وجوبها وحتميتها بفعل حاجة الاجتماع الإنساني إليها لضمان بقاء نوع الإنسان[7]. فالنبوّة عند ابن سينا قد «صحّت بالعقل ووجبت بالدليل»[8].

---

(١) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة ابن سينا في سر القدر»، ص ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٦؛ راجع أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٤٣.

(٣) ابن سينا، «رسالة البر والإثم» م. س، ص ٤٣٧.

(٤) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤١ ـ ٤٤٢؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٩.

(*) إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير أخمص القدمين.. الخ.

(* *) وجود النبي.

(* * *) حاجة الخلق لوجود تلك المنافع.

(* * * *) حاجة الخلق لوجود النبي.

(٥) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٢؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٩.

(٦) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة ابن سينا في كلمات الصوفية» ص ١٦٨.

(٧) ابن سينا، إثبات النبوات، م. س، (مقدمة المحقق) ص ٢٩.

(٨) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ٩٢.

وبقدر ما تمثّل النبوة، في تصور ابن سينا، ظاهرة ذات طبيعة ومصدر إلهيين، فإنها تؤدي دورها، في رأيه، بوصفها أيضاً ظاهرة ذات وظائف اجتماعية تتسم بأهميتها وحيويتها[١].

وهذه الوظائف هي محور اهتمام ابن سينا وموضع بحثه عندما يُعالج اضطرار الإنسان للاجتماع مع شركائه في نوعه وجنسه، وحاجته للتعاون معهم على ضرورات الحياة واستمرارها: «فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة»[٢]. ولأن المشاركة والمعاملة في الاجتماع الإنساني تقتضيان سنّة وعدلاً، فلا بد لهما من سانّ ومعدّل، إذ «لا بد في المعاملة من سنّة وعدل. ولا بد للسنّة والعدل من سانّ ومعدّل»[٣].

ويستمد وجود النبي (السانّ - المعدّل) ضرورته الإنسانية ووجوبه الاجتماعي، عند ابن سينا، من طبيعة المهمات التي يضطلع بأدائها. ويأتي في المقدمة منها بعد التعريف بالخالق وإثبات البعث والمعاد، سنّ السُنن ووضع الشرائع اللازمة لتنظيم المشاركة والمعاملة الإنسانية[٤]. فالناس، في اعتقاده، «يحتاجون إلى من يضبط أمور متوعهم وأنكحتهم وجناياتهم، ويُذكّرهم ربهم، ولا يدعن بعضهم لبعض. . . فيفرض عليهم قربات الله حتى لا يكونون كالبهائم يأكلون ويتمتّعون، فيكونون كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً»[٥].

وهو يرى أن «نوع الإنسان مستبقي بالتشارك، والتشارك محوج إلى التعامل، والتجاور والتعامل محوجان إلى أحكام صادقة في الأمور العملية، بها ينتظم شمل المصلحة وبأضدادها يتشتت»[٦]. وللحاجة لمثل هذه الأحكام علّة أخرى مصدرها أن «. . أكثر الناس يرى ما له ولا يرى ما عليه»[٧]. لذلك بات واجباً عنده أن لا «. . يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل واحد منهم ما لَهُ عدلاً وما عليه ظلماً»[٨]. وعلى هذا التصور يؤسس حكمه في الحاجة «إلى سنة عادلة»[٩]، إذ «لن يكمل أمر ذلك الاجتماع إلا عند شريعة ضابطة»[١٠]. لذلك كانت السنّة المشرعة

---

(١) محمد المسعودي، ابن سينا، م. س، ص ١٥٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٩.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(٥) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، «رسالة ابن سينا في كلمات الصوفية»، ص ١٦٨.

(٦) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٢٢.

(٧) علي زيعور، «ابن سينا - رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.

(٨) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(٩) علي زيعور، «ابن سينا - رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.

(١٠) نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، م. س، شرح الرازي، ج ٢، ص ١٠٦.

للخلق متضمنة «سُنناً تمنع وقوع الغدر والحيف»[1].

هكذا تنبثق الحاجة للشريعة، بعد الحاجة للتعريف بالخالق وإثبات أمر المعاد، من حاجة أولى لوجود النبي، الذي يحتاج إليه المجتمع لسدّ تلك الحاجتين الأساسيتين في حياته. وهذا ما جعل ابن سينا يؤكد مراراً على «.. الحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان»[2]، وهي حاجة غير مطلوبة أو واجبة لذاتها، بل لما يرتبط بها من نتائج. يأتي في مقدمة الاجتماعي منها، وضع الأحكام الصادقة التي بها ينتظم شمل المصلحة ويمتنع الغدر والحيف وتضمن علاقات التعامل والمشاركة الإنسانية.

النبي الذي يتحدث عنه ابن سينا، وإنْ كان إنساناً، لكنه يتميّز عن سائر الخلق بما يؤهله للقيام بوظائفه ومهماته الدينية ثم الاجتماعية، إذ إن له «خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميّز به منهم، فتكون له المعجزات»[3]. بهذه الخصوصية التي له، يُتاح للنبي أن يمتلك نوعاً من القدرة التأثيرية تساعده على أن «يخاطب الناس ويلزمهم السُنّة»[4]. فالنبي على الرغم من إنسانيته، يتميز عن الخلق بأنه «أقواهم عدلاً وأزكاهم نفساً، لا يهمّه من الدنيا إلا الضروريات، ولا يتوخى الرياسة فيما يفعل، بل يفعل ابتغاء مرضاة الله، فيستحق الطاعة على الأمة بالإعجاز والآيات»[5].

إن النبي، عند ابن سينا، أفضل الصور المادية إذ «إليه انتهى التفاضل في الصور المادية، وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرؤسه، فإذن النبي يسود ويرؤس مجتمع الناس»[6]. لذلك يصفه ابن سينا بقوله: «وأشرف الناس في هذا العالم، من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل، من له النفس القدسية النبوية»[7]. فيكون أفضل الناس لديه «.. من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوّة. وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث.. وهي أن يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها وتحدث له في سمعه صوتاً يسمعه هو الوحي»[8].

أما ما يتلقاه النبي سمعاً أو رؤيةً من كلام الله تعالى وهو الرسالة التي هي «ما قُبِلَ من

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤١؛ انظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، م. س، ص ٣٣٩.
(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.
(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(٥) علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.
(٦) ابن سينا، إثبات النبوات، م. س، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.
(٧) علي زيعور، «ابن سينا ـ رسائل فلسفية»، م. س، «رسالة العرش»، ص ٢٥٣.
(٨) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٣٥.

الإفاضة المُسماة وحياً . . والرسول هو المُبلّغ ما استفاده من الإفاضة المُسماة وحياً»[١]. فهدف هذه الإفاضة ومبتغاها، الوظائف الدينية والاجتماعية التي يشير إليها ابن سينا بعد أن يُعرّف الرسالة بأنها «ما قُبِل من الإفاضة المُسماة وحياً . . لصلاح عالمَيْ البقاء والفساد علماً وسياسة . والرسول هو المُبَلِّغ ما استفاده من الإفاضة المُسماة وحياً . . ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسّي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم»[٢].

إن النبي، وفقاً لهذا التصوّر، يجمع بين التألُّه والإنسانية، بالقدر نفسه الذي يجمع فيه بين الوظائف الدينية والاجتماعية. فهو «بمثابة الحلقة الرابطة بين مجتمعنا البشري والعالم العلوي»[٣]، والمسؤول عن تدبير أحوال الناس بما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا (عالم الفساد) والآخرة (عالم البقاء). لذلك وصفه ابن سينا بأنه «الملي بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم، وهو إنسان متميّز عن سائر الناس بتألهه»[٤].

وعليه، تغدو الوظائف الدينية والاجتماعية للنبي متضمنة في أصل الرسالة المُوحاة إليه، مما يدلّ دلالةً واضحة على الطبيعة الإلهية للنبوة، في المنظور السينوي، ولوظائفها الاجتماعية أيضاً . . ولما كان الإلهي والاجتماعي مرتبطين في إطار النبوة، فهذا لا بد وأن يؤدي إلى ارتباط الديني بالسياسي الذي يمثّل جزءاً من المسؤولية والوظيفة الاجتماعية للنبوّة.

لقد كان ابن سينا في صياغته لآرائه حول العلاقة بين الديني والسياسي «يضع نصب عينه التجربة الإنسانية للاجتماع العربي الإسلامي»[٥]. إذ هو في مجمل جوانب تلك الرؤية، دقيق في متابعته لتلك التجربة واقتفاء آثارها، حريص في تشكيله لأفكاره بشأنها على «مطابقة النظرة الإسلامية المعروفة في المسألة»[٦]، في جوانبها العامة والتفصيلية على حد سواء. ومن ثم فقد كان في آرائه حول النبوّة، ومجمل تصوّراته بشأن مسائل العلم العملي، من أقرب الفلاسفة العرب المسلمين إلى مناهج الرؤية الدينية الفقهية والكلامية المعروفة، وبخاصة ما تعلّق منها بجوهر الاختلاف فيها، والذي دار باستمرار حول مشكلة «الخلافة». وهو أمر لم يكن عفوياً لديه، إذا ما تذكّرنا تكراره الدائم له، وحرصه الشديد عليه، وتمسّكه به.

إن اقتراب ابن سينا من الرؤية الفقهية الكلامية بصدد الوظائف الدينية والاجتماعية للنبوّة، لم يمنعه من مقاربة آراء الفارابي بهذا الخصوص، في مواضع متعدّدة منها.

---

(١) ابن سينا، إثبات النبوات، م. س، ص ٤٧.
(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(٣) محمد السعودي، ابن سينا، م. س، ص ١٥٧.
(٤) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤٦.
(٥) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٨٨.
(٦) المرجع نفسه، ٢٠٩.

فالفارابي من أوائل فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية الذين عالجوا موضوع النبوّة، وقدموا تفسيراً فلسفياً سايكولوجياً لها، أبرز أهمية النبي السياسية والأخلاقية لحياة الاجتماع المدني الفاضل[١]. فقاربه ابن سينا في ذلك حين قدّم تفسيراً عقلياً للنبوّة، استهدف من خلاله، كما حاول الفارابي من قبل، «التوفيق بين الوحي والعقل، وحرصوا لهذا على جعل النبي أعلى منزلة من الفيلسوف، ما دام هو نبياً وفيلسوفاً معاً، بكمال قوته المتخيّلة وقوته النظرية. وهذا الحرص.. له ما يبرره من وجهة نظر المسلمين وإجماعهم على أن أعلى ما يُمكن أن يصل إليه بشر هو درجة النبوّة»[٢].

لقد كان ابن سينا والفارابي يتابعان في ذلك آراء الكندي بصدد النبوّة، التي رأى أنها أرفع كمال يستطيع البشر أن يبلغوه، لما يحصل عليه النبي من معرفة إلهية تصل إليه بالإلهام والوحي، وهو ما يجعلها أسمى وأرفع منزلة من أية معرفة إنسانية[٣]. كما اقترب ابن سينا من الفارابي في أخذه بفكرة الخصائص الثلاث التي يتميّز بها النبي والمؤهلة لأن تكون أساساً متيناً لقولهما بتقدّم النبوة على الفلسفة[٤].

بهذه الخصائص «يتميّز النبي عن الحكماء والأولياء لأن تلقيه للمعرفة عن العقل الإلهي تام، على حين أن تلقيهم له جزئي. وثانياً لأنه يجيء بشريعة وينظّم الحياة العملية للأفراد والمجتمعات، في حين أن الحكماء والأولياء يسعون وراء العلم والتكامل الذاتي، دون أن تكون لهم وظيفة تشريعية، فهم بناءً عليه دون الأنبياء مرتبة»[٥]. هكذا نستطيع أن نقول عن ابن سينا إننا «.. لا نعلم أحداً قال في ضرورة النبوءات ما قاله حين جعلها وظيفة حيوية في بنية المجتمع الإنساني»[٦]، وهي وظيفة تأتي عنده الخلافة من بعد النبوة لتضطلع بمسؤولية متابعتها وضمان استمرارها، بعد أن أبرزت نتاجات الفكر العربي الإسلامي «أهمية النبوة في توجيه أمور المجتمع وسياسة البشر»[٧]. وكان للشيخ الرئيس مساهمته البارزة فيها، من خلال تأكيده على الدور العملي (الأخلاقي، السلوكي، السياسي) للنبوّة، مما ساعد على صياغة أوضح وأعمق صيغ الارتباط لديه بين الإلهي والإنساني، وصولاً إلى تحقيق الارتباط بين الديني والسياسي، ذلك الارتباط الذي يُمكن عَدّهُ أهمّ خصائص النتاج الفكري السياسي السينوي.

---

(١) انظر في ذلك: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، م. س، ص ١٨٠.

(٢) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، م. س، ص ٦١.

(٣) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، م. س، ص ص ٣٢، ٤٢.

(٤) لويس جارديه، «التوفيق بين الدين والفلسفة»، ضمن أعمال مهرجان الفارابي ـ «الفارابي والحضارة الإنسانية»، بغداد، دار الحرية، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦، ص ١٣٥.

(٥) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، م. س، ص ٥٨.

(٦) عبّاس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٤٦، ص ١٠٥.

(٧) أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، م. س، ص ٥٩.

الخلافة

يشغل موضوع الخلافة موقعاً متميزاً ومتقدماً في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ويحظى بقسط كبير من اهتمامات رواده وأعلامه وجهودهم. ويجد ذلك تفسيره في أن «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم (صلعم) اختلافهم في الإمامة»[1]. لذلك عُدّ «أعظم خلاف بين الأمة، خلاف الإمامة. إذ ما سُلّ سيف في الإسلام.. مثل ما سُلّ على الإمامة»[2]. وعلى هذا الأساس غدت «مسألة الإمامة.. من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء»[3].

وهكذا لم يعد مستغرباً أن يُصبح البحث في الخلافة، جوهر الفكر السياسي العربي الإسلامي ومحور نشاطه. لذلك يغدو من الضروري أن يتناول البحث في الفكر السياسي عند ابن سينا هذا المفهوم، وأن يجري ذلك من خلال التعرّف على آرائه بشأن أركانه ومفرداته التي يوليها اهتمامه ويعرض تصوراته بشأنها ومواقفه منها. وهذه المفردات هي:

- وجوب أو عدم وجوب الخلافة؛
- شروط الترشيح للخلافة؛
- أسلوب التعيين للخلافة؛
- مسؤوليات (مهمات) الخلافة؛
- الخروج على الخلافة.

وعلى أساس هذه المفردات، سنحاول البحث في رؤية ابن سينا للإشكالية المحورية في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ومركز اهتمامه (الخلافة)، والحلول التي اقترحها لمشكلاتها، ومدى انسجام تلك الرؤية والحلول مع اتجاهات الفكر السياسي العربي الإسلامي، وقربها من هذه المدرسة أو تلك من مدارسه وفِرَقِهِ العديدة.

وجوب أو عدم وجوب الخلافة:

لا يُمثّل موضوع وجوب الخلافة أو عدم وجوبها، مصدر خلاف كبير في الفكر السياسي العربي الإسلامي. فالإجماع يكاد أن يكون منعقداً بين مختلف مدارس ذلك الفكر وفِرَقِهِ، على القول بوجوب الخلافة.

ولا يشذّ عن هذا الإجماع إلاّ قلّة رأت عدم وجوب الخلافة وإمكانية الاستغناء عنها، لكنها جعلت عدم الحاجة إليها مشروطاً بتناصف الخلق وشيوع العدل بينهم، بما يجعلهم

---

(١) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه هـ ريتر، استنبول. مطبعة الدولة، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠، ج ١، ص ٢.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س، ج ١، ص ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، م. س، ج ٣، ص ٤٩٣.

في غنى عن الخلافة، التي تقوم بأداء دور مُحق الحقّ ومُشيع العدل بين الناس. فمن افترضوا جواز الاستغناء عن الخلافة ولم يوجبوها، جعلوا جوازها ذاك شرطياً، هو أقرب إلى الوجوب منه إلى الجواز. فالاستغناء عن الخلافة لديهم مشروط بزوال التظالم بين الناس، وهو محال، والمعلّق على المُحال مُحال. بذلك يصبح وجود الخلافة ضرورة لكفّ الناس عن التظالم ودفعهم لملازمة العدل.

ولما كان منع الظلم واجباً، وإقامة الخلافة لازمة لمنع وقوع الظلم، أصبح نصب الخليفة واجباً، لأن أداة الواجب واجبة بوجوبه.

ومن بين هذين الرأيين يختار ابن سينا الرأي الأول، مفضّلاً الاتفاق مع الإجماع العربي الإسلامي القائل بوجوب الخلافة. وهذا الوجوب هو ما يؤكّده ابن سينا حين يصوغ تعريفاً للمدينة بدلالة «وجود جميع أجزائها وأولها الملك»[1]، جاعلاً الملك أول تلك الأجزاء ومقدماً عليها[2].

كما يتضح ذلك أكثر حين يصف المَلِكَ بأنه «كمال المدينة»[3]. فالمدينة عنده، لا تأخذ كاملَ معناها، ولا تكتمل شروط وجودها، إلاّ بوجود المَلِكِ. فهي لا تكون مدينة بالفعل إلاّ بالمَلِك. وبالافتقار إليه لا تتمّ طبيعتها، مما يسمح بالافتراض بأنه يجعل من الملك شرط وجود وكينونة للمدينة. فابن سينا يؤكد أهمية المَلِك وضرورته لإضفاء المعنى المدني على الاجتماع الإنساني، الذي يكون بدونه مجرد اجتماع يتشبّه بالاجتماع الإنساني المدني دون أن يكون مؤهلاً أو قادراً على تحقيق ذلك التشبّه.

إن اكتمال وجود المدينة، المشروط بوجود المَلِكِ، ليس اكتمالاً «بحسب الصورة للمادة»[4]، بل هو اكتمال مصدره الدور الذي يؤديه الملك عند وجوده بوصفه شرطاً لتمام نوع المدينة، وهو أمر لا يتحقق إلاّ حين «تحضر جميع الأسباب التي بها يتمّ فعلها»[5]. وهذا هو المثال الذي يَضربُه ابن سينا للعلاقة بين الربان والسفينة، ثم يقارنه ويربط بينه وبين علاقة المَلِكِ بالمدينة[6].

بقول أوضح، إن وجود المَلِكِ، عند ابن سينا، شرط كينونة وجودية للمدينة، لأنه شرط لازم لتمام الفعل الوظيفي لها، ولجملة أجزائها، لأن الاجتماع الإنساني لا يكون

---

(١) الملك يقابل الخليفة، وإن كان استخدامه هنا مما يعكس التأثيرات الاصطلاحية اليونانية على ابن سينا. وإلى هذا التقابل أشار الفارابي من قبل مؤكداً أنها تدل وإن اختلفت «على معنى واحد بعينه». انظر: الفارابي، تحصيل السعادة، م. س، ص ٩٤.

(٢) ابن سينا، رسالة في النفس، م. س، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٦) المصدر نفسه، ص ص ٥١ ـ ٥٢.

مدينة إلاّ حين يفعل فعل المدينة. وهذا الفعل لا يتحقق إلاّ بوجود المَلِك الذي هو أول شروط تحقّق ذلك الفعل وإنجازه، وصولاً إلى الغرض الواقع في الشركة[1].

لذلك كان وجود المَلِك واجباً إلى الحد الذي يجعله، في رأي ابن سينا، مما لا يُستغنى عنه إذ يقول بشأنه: «وإذا قيل ملك، فهو المُستغني الذي يَستغني عن كل شيء، ولا يَستغني عنه شيء في شيء»[2]. ويَرِدُ هذا المعنى لدى ابن سينا عند شرحه لمعنى صفة «المَلِك»، إذ هي عنده إحدى صفات الله.

إن حاجة الناس إلى شريعة تنظّم أحوالهم وتشيع العدل بينهم وتردعهم عن التظالم، تُعَدُّ في حد ذاتها تأكيداً لوجوب وجود سلطة قادرة على تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصدها وإنفاذ أحكامها؛ سلطة تكون نبوية إلهية في أول أمرها، لكنها في غيبة النبي وانقطاع النبوة والوحي، لا بد من أن تصبح فيما بعد سلطة إنسانية اجتماعية ذات وظائف وأدوار دينية وسياسية.

ويمكن ملاحظة هذا الوجوب أيضاً في تأكيد ابن سينا على تقسيم العلوم العملية إلى أربعة علوم، يختصّ ثالثها بتدبير الاجتماعات الإنسانية الكلية (الاجتماع المدني)، وهو التدبير الذي تتولاه «السياسات والرئاسات»، المرتبطة في بُعدها الاجتماعي بالمَلِك (السلطة السياسية)[3]، وتكون مستقلّة عن التدبير النبوي في بُعدِهِ الإلهي، على الرغم من ارتباطها به[4].

ويرتبط وجوب وجود الخليفة (ووجوب وجوده تابعٌ لوجوب وجود النبي الشارع ومستندٌ إليه ومُستمدٌ منه) بالطبيعة الشمولية للنسق الفلسفي السينوي من جهة، وبفكرة العناية الإلهية من جهة ثانية. «فلا يجوز إذاً أن تقتضي العناية الإلهية هذا النظام الكلّي ولا تقتضي في الوقت نفسه وجود نبي يشرّع للناس نظاماً عادلاً. فكما أن لكل فلك من الأفلاك عقلاً مدبراً.. وكما أن لكل فلك من الأفلاك عقلاً يصدر عنه عقل آخر تحته، فكذلك ينبغي أن يكون لكل نبي خليفة يحفظ السُنّة من بعده.. فخليفة النبي في الأرض يشبه العقل الأول، كما أن ملوك الأقاليم يشبهون العقول المفارقة. وهكذا تحتذي المدينة.. في نظامها نظام الوجود»[5]. فيسود النظام الإلهي التراتبي التدبيري، كُلاً من العالمين العلوي المفارق، والسفلي الحسيّ. فإن اختلفا في شيء منه كان اختلافاً في التفاصيل لا في المبادىء العامة والأساسية. وهذا ما لوحظ من قبل عند الفارابي[6]. والنظام عند ابن سينا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢) ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، م. س، «الرسالة العرشية» ص ١٣.

(٣) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ص ٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٥) جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٦) ريتشارد فالتزر، الفلسفة الإسلامية..، م. س، ص ٥٨.

هاجس كوني إذ يرى أن «العلّة الأولى لا تنقل النظام إلى لا نظام، بل شأنها أن تنقل لا نظام إلى نظام، أو تمسك النظام على النظام»[1]. لذلك فليس معقولاً عنده أن نتصور الوجود الاجتماعي بدون نظام، وبالضرورة بدون منظّم، نبياً كان أو خليفة. وهذا ما انتهى إليه ابن سينا.

والنظر إلى العالمين العلوي الإلهي، والسفلي الإنساني، وفقاً لهذا المنطق، يعكس الأوجه والنتائج السياسية لنظرية الفيض. ففي ضوئها يسعى المجتمع الإنساني، المسترشد بالشريعة الإلهية المُنزلة، وعلى قدر طاقته، إلى أن يتخذ صورة النسق الكوني الإلهي في العالم الإنساني، مقتدياً بنظامه وتناسقه وغائيته وخيريته، وصولاً بالإنسان إلى سعادة الدارين الأولى والآخرة.

إن الأساس الذي يستند إليه ابن سينا في تأكيده على وجوب الخلافة، مستمدٌ من مقدمته التي نصّ فيها على وجوب وجود الشارع والحاجة إليه في بقاء النوع الإنساني. وهذه الحاجة لا تزول بغياب النبي ـ الشارع، ما دام نوع الإنسان باقياً. لذلك، فإن من الضروري أن يوجد مَنْ يواصل أداء مهمة النبي ـ الشارع من بعده في تدبير شؤون الاجتماع الإنساني. فتكون مرتبة الخليفة ووظائفه تاليةً لمرتبة النبوّة ووظائفها، ليواصل الخليفة مهام النبوّة ومسؤولياتها في أبعادها التنفيذية، بحكم اختصاص النبي بمسؤوليات التبليغ عن الوحي الإلهي ووضع التشريعات العامة.

لقد كان ابن سينا، مثله في ذلك مثل الغالبية العظمى من مفكّري الحضارة العربية الإسلامية ومتكلميها وفقهائها، حريصاً على تأكيد وإعلان إيمانه بضرورة وجود الخلافة، جاعلاً منها ضرورة لا بد منها لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة. إلاّ أن هذا الرأي ارتقى لديه، على ما يبدو، إلى مستوى البديهيات، التي تؤكدها أوضح نصوصه الفلسفية والسياسية وأوسعها في **إلهيات الشفاء**، عندما عالج فيها وجوب الخلافة وأوجه ذلك الوجوب، الذي أسّسه على ضرورة استمرار الشريعة الإلهية بعد غياب النبي، والحاجة إلى تطبيقها وأخذ الناس بأحكامها وحدودها، عارضاً أفكاره في هذا الشأن، ماراً من النبوّة إلى الخلافة، أو من الديني إلى السياسي.

وابن سينا في تأكيده على النبوّة ودورها الديني ثم الاجتماعي، وفي اهتمامه بالخلافة من بعدها، منسجمٌ مع الاتجاه العام للفكر السياسي العربي الإسلامي في اهتمامه بظاهرة القيادة وإيلائها القسط الوافر من الاهتمام.

فملاحظة مختلف المدارس والفرق في إطار هذا الفكر تُرينا أن «أهمية ظاهرة القيادة.. تُسيطر على جميع التطبيقات العربية للتحليل والتأمل حول ظاهرة السلطة... إن العودة إلى جميع الكتابات السياسية تبرز وبلا استثناء كيف كان محور التأمل ينبع ويتمركز

---

(١) ابن سينا، رسائل ابن سينا (نشرة حلمي ضيا أولكن)، م. س، «أجوبة مسائل سأل عنها البيروني»، ص ص ٢٢ - ٢٣.

دائماً حول ظاهرة القيادة»[1].

وتأسيساً على ما تقدم، نستطيع القول إن المفهوم أو التصوّر العضوي يهيمن على الفكر السياسي العربي الإسلامي الذي تعاملت الغالبية العظمى من مدارسه مع المجتمع بوصفه جسداً متكامل البنيات والأدوار والوظائف، الأمر الذي ينعكس بوضوح حين نتأمل موقف ذلك الفكر من مسألة القيادة. وبذلك يظهر الدور المحوري للقائد في المجتمع، بوصفه «القلب والرأس من الجسد، بصلاحه تصلح الأمة وبفساده تفسد»[2]. وليست هذه النظرة العضوية بمقتصرة على الإطار الاجتماعي فحسب، بل إننا نجد ملامحها واضحةً في النظرة الكونية والنفسية والفلسفية الشائعة بين رواد هذا الفكر ومدارسه المختلفة، مما يتجلّى بوضوح في نظرية الفيض كما تبيّنا آنفاً.

شروط الترشيح للخلافة:

اختلف رواد الفكر السياسي العربي الإسلامي ومدارسه المتعددة بشأن طبيعة الشروط الواجب توفّرها في المرشح لمنصب الخلافة، وتنازعت آراءهم حول تلك الشروط، مواقف واتجاهات شتى. فذهب الفارابي إلى تحديد اثنتي عشرة صفة تجمع بين الخصائص الجسمانية والعقلية والسلوكية، بين النظر والعمل، بين الفطرة والطبع من جهة والهيئة والملكات الإرادية من جهة ثانية. وهذه الصفات هي[3]:

- تمام الأعضاء؛
- جودة الحفظ؛
- حسن العبارة؛
- البعد عن الشره والميل للذات؛
- كبر النفس وحب الكرامة؛
- جودة الفهم والتصور؛
- الفطنة والذكاء؛
- حب التعليم والاستفادة؛
- حب الصدق وبغض الكذب؛
- حب العدل وبغض الجور والميل للإنصاف؛

(١) ابن أبي الربيع، سلوك المالك...، م. س، (انظر مقدمة المحقق حامد ربيع).

(٢) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م. س، ص ١٤١.

(٣) انظر في هذه الصفات وأخرى غيرها يذكرها في مواضع متفرقة من: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ١٠١ ـ ١٠٥؛ الفارابي، تحصيل السعادة، م. س، ص ص ٨٩ ـ ٩٤؛ الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ص ٧٨ ـ ٨٠.

ـ قوة العزيمة، الجسارة والإقدام؛
ـ هو أن الدرهم والدينار عنده سواء.

ولأنه رأى صعوبة اجتماع كل هذه الصفات في شخص واحد، فقد أجاز تولية أمر الاجتماع المدني لمن جمعوا هذه الصفات حتى وإنْ بلغوا ستة أشخاص، مشترطاً وجود الحكمة في أحدهم، وإلاَّ فإن الافتقار إليها مع وجود بقية الشروط يوجب عدم توليتهم وإبقاء المدينة الفاضلة بلا رئيس ثانٍ بعد النبي، أو الرئيس الأول وهو ما يُعرِّض المدينة في رأيه إلى الهلاك[1].

ومما تمكن ملاحظته بصدد شروط الفارابي هذه، قُربها من الشروط التي وضعها أفلاطون من قِبَل لحاكم «جمهوريته»، وتأثرها الواضح بها[2]، من دون أن يمنع ذلك من القول بأن الفارابي قد أضفى على شروط أفلاطون ملامح وسمات إسلامية واضحة ومميَّزة[3].

وحدّد إخوان الصفا شروطاً، أو خصالاً، لرئيس مدينتهم تشبه إلى حد بعيد تلك الشروط التي حددها الفارابي[4]، وإن كانوا قد أبرزوا شروطاً ثلاثة أوجبوا توفرها فيه هي:

ـ أن يكون أفضل الخلق بعد النبي؛
ـ أن يكون أقرب الخلق نَسَباً إلى النبي؛
ـ أن يكون النص عليه من النبي دون غيره[5].

فانضموا بذلك إلى من سبقهم من القائلين بوجوب إمامة الأفضل من آل النبي، وفقاً لنصّ النبي عليه، وقالوا معهم بالشروط نفسها، مع بعض الاختلافات التي لا ترقى إلى مستوى الأصول وتبقى في فلك الفروع. كما وافقوهم في قولهم بشروط «النسب والعصمة

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س، ص ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) انظر في ذلك: عبد الرحمٰن بدوي، موسوعة الفلسفة، م. س، ج ٢، ص ص ١١٥؛ كارادوفو، ابن سينا، م. س، ص ١١٩.

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل: أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، م. س، ص ٤٤٨٨؛ الفارابي، تحصيل السعادة، م. س، (مقدمة المحقق)، ص ١٣؛ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، م. س، ج ١، ص ص ٧١ ـ ٧٣. تتجلى أبرز تلك الملامح الإسلامية في اشتراط الفارابي أن يكون رئيس المدينة الفاضلة مؤهلاً وقادراً على الاتصال بالعقل الفعّال، ليستمد منه الوحي والإلهام، فيجعله على خلاف رئيس جمهورية أفلاطون مندمجاً في العالم الروحي بما يساعده على اجتذاب أهل مدينته إلى هذا العالم، صاعداً بهم إلى مستوى النور والإشراق.

(٤) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، م. س، ج ٢، ص ٤٢٢؛ ج ٣، ص ص ٣١٥ ـ ٣١٩، ٤٩٤؛ ج ٤، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٠، ٣٦٦ ـ ٣٨٤.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ص ٦٦٠ ـ ٦٦٥، ٧٠٢ ـ ٧٠٣؛ انظر أيضاً: إخوان الصفا، الرسالة الجامعة، م. س، ج ٢، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١، ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

والعلم والنص والوصية»[1]. وهذا رأي الإمامية الإثني عشرية كما هو معروف.

وعلى الطرف الآخر من المعادلة السياسية العربية الإسلامية، يقف أهل السنة من القائلين بشروط للإمامة، جوهرها الاختيار ورفض مبادئ النسب والعصمة والنص والوصية، محدِّدين شروطاً أخرى رآها بعضهم سبعةً هي[2]:

- العدالة؛
- العلم؛
- سلامة الأعضاء؛
- سلامة الحواس والإدراك؛
- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح؛
- الشجاعة والنجدة؛
- القرشية.

وذهب غيرهم إلى تقسيمها إلى نوعين:

● شروط خلقية:

- البلوغ؛
- الذكورة؛
- العقل؛
- الحرية؛
- سلامة الأعضاء؛
- القرشية.

● شروط مكتسبة:

- النجدة؛
- الكفاية؛

---

(١) انظر في تفاصيل ذلك: السيد المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين، الشافي في الإمامة والنقض على كتاب المغني لعبد الجبار بن أحمد والرد عليه، طبع حجر، ص ص ٣٨، ٨٥؛ الطوسي، تلخيص الشافي، م. س، ج ١، ص ١٩٦؛ محمد بن محمد بن النعمان الكعبري الملقب بالشيخ المفيد، أوائل المقالات، طهران، ١٣٦٣هـ، ص ص ٣، ٨، ٣٨ - ٣٩؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، م. س، ج ١، ص ص ١٦ - ١٧.

(٢) راجع في ذلك: الماوردي، الأحكام السلطانية، م. س، ص ٤؛ الفراء، الأحكام السلطانية، م. س، ص ٦. وإن كان قد جعلها أربعة شروط تجمع في طياتها تفاصيل هذه الشروط السبعة؛ الباقلاني، التمهيد، ص ص ١٨١ - ١٨٢. نقلاً عن: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار الكاتب العربي، ط ٢، ١٩٦٣، ص ٥٩.

- العلم؛

- الورع[١].

وقَبِلَ آخرون بمجمل تلك الشروط وخالفوها في رفضهم لشرطَي القرشية والحرية[٢].

ومن بين هذه المجموعة من الآراء حول شروط الترشيح لمنصب الخلافة، نجد أن ابن سينا يميل بعيداً عن آراء المنتمين إلى التيار السياسي الفلسفي، مفضّلاً الأخذ بالآراء المنتمية إلى التيار السياسي الفقهي في تحديدها لتلك الشروط[٣]. ففي نصوصه بشأن الخليفة يحدد شروط اختياره كما يلي: «... إنه مستقلّ بالسياسة؛ وإنه أصيل العقل، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفّة وحسن التدبير؛ وإنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه»[٤]. وبعد أن يحدد ابن سينا هذه الشروط نراه يوجب على الشارع أن يُشرِّع على الأمة «أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وُجِدَ الفضل فيه والاستحقاق له، فقد كفروا بالله»[٥]، مما يعني التأكيد على إمامة الأفضل وتكفير الأمة إنْ قدّمت عليه من هو دونه، وإلزام المجتمع بأختياره وإلاّ خرجوا من دائرة الإيمان[٦]. وهذا مما يعكس تشدّده في رعاية تلك الشروط وحرصه عليها وعلى ضرورة توفرها فيمن يتمّ اختياره للخلافة[٧].

إلاّ إن هذه الشروط ليست متساوية في أهميتها عند ابن سينا إذ يعول من بينها على شرطين يقول عنهما: «والمعول عليه، الأعظم العقل وحُسن الإيالة»[*]. فمَن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين، بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلته من هذين»[٨].

وعلى أساس تقديمه لهذين الشرطين (العقل وحُسن الإيالة)، نجده يُلزِم المتقدم فيهما في العلم بمشاركة ومعاضدة أعقلهما، «والذي هو أحسنهما إيالة». كما ألزم هذا بأن يعتضد بالعالِم ويرجع إليه، فيقول: «فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن

---

(١) انظر في ذلك: الغزالي، فضائح الباطنية، م. س، ص ص ١٨٠ ـ ١٨١؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، م. س، ص ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) راجع في تفاصيل هذه الآراء: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، م. س؛ صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية؛ أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، م. س.

(٣) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢١٨.

(٤) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥١.

(٥) المصدر نفسه، ص ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٦) فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، م. س، ص ٢٨٥.

(٧) محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، م. س، ص ٣٢.

(*) حسن الإيالة = حُسن السياسة. انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢١٨.

(٨) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٢.

يعتضد به ويرجع إليه، مثل ما فعل عمر وعلي»[1].

وقول ابن سينا هذا يُخالف ما ذهب إليه بعضهم من أنه قَبِلَ بوجود إمامين عند الضرورة القصوى، مشبّهين ذلك بما قال به الفارابي حين رأى إمكانية تعدد الرؤساء عند تفرّق شروط الرئاسة بينهم[2]. فهذا الرأي لا يميّز بين قول ابن سينا برئيس واحد عاقل حسن السياسة يُعاضده رأي مستشار عالم، وقول الفارابي برئاسة واحدة يُمارسها شخص تتوفر فيه شروط الرئاسة أو نخبة تتوفر فيها هذه الشروط، وقول من قال بتولّي اثنين لرئاستين في صقعين متباعدين. فالأولى رئاسة واحدة لشخص واحد في بلد واحد، والثانية خلافة واحدة لشخص أو عدة أشخاص تتكامل خصالهم وخصالهم، فيكونون كأنهم شخص واحد. والأخيرة رئاستان أو خلافتان في بلدين مختلفين. وابن سينا قال بالأولى، ولم يقل لا بالثانية ولا بالثالثة، أي قال برئاسة واحدة يختار لها الأعقل والأحسن إيالة (سياسة)، يُعاضده الأعلم، ويعينه برأيه (ولا يقتسم معه السلطة أو الخلافة أو يشاركها فيها). فهو لم يقلْ لا بتجزئة الرئاسة ولا بتعدّد الخلفاء أو القبول بوجود أكثر من إمام في آن واحد.

وإذ يضع ابن سينا هذه الشروط، لا نجده يشير من قريب أو بعيد إلى «العصمة أو الانتساب إلى آل البيت»[3]. كما إنه لا يشير إلى شرط «القرشية» الذي أقرته غالبية المفكّرين

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٥٢؛ أنظر أيضاً: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢٨١. ولا يبدو دقيقاً الاستنتاج الذي أورده الباحث في المرجع المشار إليه، حين رأى أن «حسن الإيالة» يتجلى في تصرفات الإمام على المستوى الاجتماعي في قضيتين جعلهما المحك لكل ذلك، هما: كيفية دفع الأمة إلى التمسك بالجماعة، وقضية الجهاد. في الوقت الذي تبيّن فيه عند قراءة النص السينوي في هذا الصدد، أن المقصود في حديث ابن سينا هو الشارع (النبي)، وليس السايس (الخليفة). إذ يقول «ثم يجب أن يفرض في العبادات أموراً لا تتم إلا بالخليفة تنويهاً به وجذباً إلى تعظيمه. وتلك هي الأمور الجامعة، مثل الأعياد، فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاة للناس إلى التمسك بالجماعة... ثم يجب أن يفرض أيضاً في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والعطاء سنناً تمنع وقوع الضرر والحيف، وأن يحرم المعاملات التي فيها ضرر وأن يسنّ على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم.. وأما الأعداء والمخالفون للسنة، فيجب أن يسنّ مقاتلتهم..». وذهب إلى مثل هذا الاستنتاج أيضاً: يوحنا قمير، ابن سينا، م. س، ج ٢، ص ٣٤.

(٢) انظر: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، م. س، ص ٤٠.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ٢١.
وذهب الأهواني ومعه آخرون إلى رأي يبدو بحاجة إلى مزيد من التدقيق والتمحيص، إذ رأوا أن ابن سينا كان يتحدث عن الخليفة حين أشار إلى اجتماع صفات أخرى فيه مثل «الفضائل العفة والحكمة والشجاعة والعدالة، واجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد بلغ السعادة. ومن فاز مع ذلك بالخصال النبوية، كاد أن يصير رباً إنسانياً.. ثم هذا الإنسان (يريد الخليفة أو الإمام) هو المتلي بتدبير أحوال الناس.. وهو إنسان متميّز عن سائر الناس بتألهه». انظر في ذلك: أحمد فؤاد الأهواني، «نظرية ابن سينا السياسية»، م. س، ج ٣، ص ص ٢٠٥، ٢٠٦؛ عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ١٨٦. إذ تظهر القراءة المتأنية لهذا النص عند ابن سينا أنه كان يتحدث أولاً عن الإنسان الجامع للفضائل عموماً دون أن يقصرها على خليفة أو نبي.

والفقهاء والمتكلمين ممن بحثوا في شروط الخلافة.

وتأسيساً على إهماله لهذه الشروط وإعراضه عنها، نستطيع الافتراض بأن الشروط التي وضعها ابن سينا للمرشح للخلافة، تنفي انتماءه إلى أي من مذاهب الشيعة القائلة بوجوب توفر شروط العصمة والانتساب إلى البيت النبوي في المرشح للخلافة؛ وأنه بقدر ما قارب إجماع فقهاء مذاهب أهل السنة في تحديدهم لعامّة الشروط اللازمة للترشيح للخلافة، فقد خالف ذلك الإجماع حين لم يؤكد على شرط القرشية. فكأنه انضم إلى من أجازوا الخلافة من خارج قريش، مما يُمكن أن يُعدّ دليلاً آخر على استقلاله بالرأي وارتفاعه فوق الخلافات الفِرَقِيّة المذهبية[1]. وهو ما يؤيد الرأي السابق القائل بأخذه بمعتقد خاص به دفعته إليه الذاكرة والتجربة التاريخية للحضارة والدولة العربية الإسلامية بشكل عام، والظرف الذي عاشه وواجه سلبياته ومشكلاته الاجتماعية ـ السياسية بشكل خاص.

أسلوب التعيين للخلافة:

لما كانت الخلافة واجبة، وشروط الترشيح لها على ما قد علمنا، فكيف تنعقد لمن توافرت فيه تلك الشروط؟

حول هذا التساؤل تباينت الإجابات التي قدّمها الفكر السياسي العربي الإسلامي، وتوزعت على المحورين، الأطروحتين السياسيتين المركزيتين فيه، اللتين نستطيع التعرف عليهما إذا علمنا أن ذلك الفكر قال بطريقتين أساسيتين لانعقاد الخلافة، إحداهما القول بالاتفاق والاختيار، والثانية القول بالنص والتعيين، من دون أن يمنع ذلك ظهور طريقة ثالثة أوردها البعض حين ذكر أن طُرُق انعقاد الخلافة هي «النص أو العهد من السابق إلى اللاحق، واختيار الأمة، والدعوة إلى النفس»[2].

ورأى آخرون أنها تكون من خلال «إما التنصيص من جهة النبي ﷺ، وإما التنصيص من جهة إمام العصر.. وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه، متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة»[3]. وأسقط غيرهم فكرتَيْ التولية بالنص الواضح الجلي من السابق على اللاحق، والعقد والاختيار، وقالوا إن طريق التولية «هو أحد سببين: إما ورود

---

* ثم رأى أن هذا الإنسان إذا أضيفت إليه الخصائص النبوية (أي أصبح نبياً) اكتسب صفات إلهية، لذلك فلا مجال للحديث هنا عن الخليفة لا من قريب ولا من بعيد. ابن سينا. الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤٦، ٤٥٥.

(١) أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، م. س، ص ٢١.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل، م. س، ج ٤، ص ص ١٦٩ ـ ١٧٠. وذكر هذه الطرق الثلاث أيضاً: الصاحب بن عباد، نصرة مذاهب الزيدية، تحقيق ناجي حسن، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٨١، ص ١٠٨.

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٢، ص ١٠٨.

النص من الرسول ﷺ على وجه يؤدي النظر فيه إلى العلم بالمراد. وإما الدعوة والنهوض بالأمر»[1]. لذلك ذهب من قال بهذا الرأي إلى «أن الإمامة تثبت بالدعوة متى حصلت ممن جمع الأوصاف التي تصلح معها كونه إماماً»[2].

لقد أضافت هذه الآراء إلى الأسلوبين الأساسيين للتولية (النص والاختيار) أسلوبين فرعيين هما: الدعوة إلى النفس؛ والتفويض من صاحب الشوكة. إذ لا يمكن أن نرى بين القول بـ «النص الخفي» والقول بـ «النص الجلي»، سوى اختلاف جزئي لا يخرجهما من دائرة القول بـ «النص والتعيين». ويبقى الأخذ بهذين الأسلوبين الجديدين تعبيراً عن موقف جزئي لهذه الفرقة الإسلامية أو تلك، استجابةً لضغط الظروف والحاجة للاستمرار والتميّز، أو لمفكّر أو فقيه انسجم مع الظرف المحيط به والحالة الواقعية التي كان يعيش في ظلها، فاستجاب لها، وانسجم معها، مقدماً صياغته النظرية لتلك الحالة، ومسوّغاته الفكرية لوجودها واستمرارها.

ومن بين أساليب تولية الخليفة، يذكر ابن سينا:

- النص والوصية؛
- الاختيار بإجماع أهل السابقة؛
- الخروج والدعوة للنفس.

ويهمل التولية بتفويض من صاحب الشوكة. فهو يقول شارحاً مفهومه عن أسلوب الخروج والدعوة للنفس: «ثم يجب أن يفرض السانّ طاعة من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة»[3]. ثم يقول: «فإن صحّح الخارجي أن المتولي للخلافة غير أهل لها، وأنه ممنو بنقص، وإن ذلك النقص غير موجود في الخارجي، فالأولى أن يُطابِقَهُ أهل المدينة»[4].

ومن بين هذه الأساليب، يُصَوِّبُ ابن سينا أسلوب الاستخلاف بالنص ويُرجِّحُهُ، مستنداً في ذينك التصويب والترجيح إلى مسوغات عملية واقعية، يوضِّحُها تأكيده أن «الاستخلاف بالنص أصوب، فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف»[5].

إن قول ابن سينا بتفضيل الاستخلاف بالنص، يجب ألا يقودنا إلى استنتاجات مُبالغٍ فيها. فمن الواضح أنه ينطلق في ذلك من حرصه على تجنّب عوامل الفُرقةِ والصراع في المجتمع العربي الإسلامي، ويستند إلى تقديره الخاص لأقلّ أساليبِ الوصول إلى السلطة

---

(١) الصاحب بن عباد، نصرة مذهب الزيدية، م. س، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

إثارة للصراعات وتوليداً للمشاكل. وبذلك فإنه يفارق الأسباب والدواعي العقائدية المذهبية لمثل هذا التفضيل كما تجلّت عند غيره من المفكّرين. ولعلّ ما يؤكد ذلك قبوله وتجويزه لطريقتين أخريين للتولية هما: «الاختيار» و «الثورة» من جهة، وعدم أخذه بـ «العصمة» و«العلم» و«النسب النبوي» شروطاً لتولّي الخلافة والتصدي لمسؤولياتها من جهة ثانية، وتعليله من جهة ثالثة لتفضيله لأسلوب النص بأسباب عملية واقعية (أن لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف)، مبتعداً عن الأسباب المذهبية، أياً كانت طبيعتها ومرتكزاتها.

كما يدل على طبيعة ودوافع موقفه هذا، تعويله على شَرطَيْ «العقل» و «حسن الإيالة» في التفضيل بين الخارجي «الثائر الداعي إلى نفسه» والمتولّي للخلافة، وهو تفضيل يسري على المرشحين لهذا المنصب في الحالات الاعتيادية، كما تبيّنا عند البحث في الشروط التي وضعها للمرشح للخلافة.

وإلى هذا الرأي ذهب أيضاً ابن حزم الظاهري الأندلسي حين قال بحل التنازع على الخلافة بين من هو أكثر فضلاً وأقلّ سياسةً، ومن هو أسوس وأقلّ فضلاً، بتقديم الثاني إذا كان مؤدياً للسُنن والفرائض، جاعلاً الداعي إلى ذلك طبيعة الغرض المرجو من وجود الخلافة، الذي هو حُسن السياسة والقدرة على القيام بالأمر[1]. مما يجعل رأي ابن سينا في هذا الشأن أقرب إلى رأي ابن حزم، وهو من فقهاء أهل السنّة المعدودين في عصره والعصور اللاحقة.

وهاجس البُعد عن التشعّب وتجنّب الاختلاف والفُرقة والصراع، لا يظهر عند ابن سينا في الجانب السياسي فحسب، إذ نجده واضحاً لديه أيضاً في الجانب العقائدي الديني، حين يقول مبيناً رأيه فيما ينبغي للنبي إيضاحه للخلق من شؤون دينهم: «ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حقّ لا شبيه له. فإما أن يُعدّي بهم إلى أن يكلّفهم أن يصدقوا بوجوده، وهو غير مشار إليه في مكان ولا منقسم بقول، ولا خارج العالم ولا داخله، ولا شيء من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل، وشوّش فيما بينهم الدين. . فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود، ويقعوا في تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدّهم عن أعمالهم المدنية. . وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة. . وكثرت فيهم الشكوك والشُبه، وصعب الأمر على إنسان في ضبطهم»[2].
فقد عبّر في هذا النص عن حرصه على وحدة الإطار العقائدي للاجتماع المدني/ المديني، وسعيه إلى منع ما يُمكن أن يجعل من ذلك الإطار موضع بحث واختلاف يكونان مصدراً للفُرقة والصراع وتعطل الانتظام والاستمرار المطلوب لوظائف الاجتماع المدني وأنشطته. مما يؤكد حرصه على وحدة البنية الاجتماعية بالعمل على ضمان وحدة واستقرار العناصر

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل، ج ٤، ص ص ١٦٩ ـ ١٧١.
(٢) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

العقائدية الدينية (الايديولوجية) والسياسية (الخلافة) في تلك البنية[١].

وعلى أساس ما تقدّم، يبدو بالإمكان القبول بالرأي القائل إن ابن سينا «كان انتقائياً في آرائه السياسية، وكان ينطلق من الواقع الذي يعيشه ويتأثر به. ويبدو أن حالة التشرذم الاجتماعي والسياسي، كانت وراء ردود فعل ابن سينا التي تتسم بالوحدوية الشديدة، تلك الوحدوية التي تميّز الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، سُنّيه وشيعيه... ومن هذا المنطلق يمكن القول إن ابن سينا كان هنا وحدوياً إسلامياً غير مذهبي»[٢].

هكذا نرى أن ابن سينا في ترجيحه للنصّ أسلوباً لتولّي الخلافة، وتأكيده أن ذلك إنما يكون دفعاً للتشعّب والتشاغب والاختلاف، إنما كان ينطلق من التجربة العربية الإسلامية، وبخاصة بعد وفاة الرسول، وما وقع بين صفوف الأمة من خلاف وتنازع، الأمر الذي يمكن أن يفسّر قبوله بالخروج والدعوة إلى النفس (الثورة)، طريقاً ثالثاً لتولي الخلافة، بقدر ما يجد ذلك القبول تفسيراً آخر له في عملية ابن سينا وواقعيته اللتين دفعتاه لاستيعاب الأمر الواقع واحتمالاته، وانسجامه مع أوضاع مجتمعه وما كان يشهده من ثورات متكررة. وهذا ما يلغي التفسير المذهبي لأخذ ابن سينا بالنصّ أسلوباً لتولي الخلافة.

لقد كان ابن سينا في صياغته لفكره السياسي، يسترشد بالتجربتين التاريخيتين، السابقة والمعاصرة له للحضارة والدولة العربية الإسلامية، مستخلصاً منهما الدروس والنظريات[٣]، واضعاً كل ذلك في إطار مسوّغاته العلمية والعملية، مبتعداً عن اعتماد الأفكار أو ترجيحها لأسباب شخصية أو مذهبية، مستوحياً نظريته السياسية من تاريخ الإسلام[٤]، ابتداءً وعلى الدوام. وهذا ما يجعل التفسيرات الفِرَقيّة المذهبية لآرائه السياسية والفلسفية، منطوية على قدر كبير من التعسّف وتحميل نصوص ابن سينا فوق ما تحتمل وتقويلها ما لم تكن تنوي قوله بالأساس.

مسؤوليات الخلافة:

يتصل البحث في هذا الركن من أركان الخلافة اتصالاً وثيقاً بالركن الأول منها، والمتعلّق بمسألة وجوب الخلافة ومسوّغات ذلك الوجوب ودواعيه.

فالقول ابتداءً أن الخلافة واجبة، أيّاً كانت طبيعة ذلك الوجوب ومرتكزاته ومصادره، يستند بالأساس إلى طبيعة المهمة، أو المهمات التي رأى القائلون بالوجوب أن الخلافة تضطلع بأدائها، وتنهض بمسؤوليات إنجازها في محيطها الاجتماعي.

---

(١) انظر في ذلك: علي زيعور، في التجربة الثالثة للذات العربية مع اللحظة العالمية للفلسفة، م. س، ص ٢١٦.

(٢) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ص ٢١٥، ٢١٦. انظر أيضاً: عبد الأمير شمس الدين، المذهب التربوي عند ابن سينا، م. س، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٣) فاضل زكي محمد، الفكر السياسي الإسلامي، م. س، ص ٢٨٣.

(٤) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، م. س، ص ٤٩٠.

فأبو بكر الصديق يقول في خطبة له: «.. وإن أقواكم عندي الضعيف حتى آخُذ له بالحق، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق»[١]. ويقول عليّ بن أبي طالب: «.. وإنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويُبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخَذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برّ، ويُستراحَ من فاجر»[٢].

فأجمل الخليفة الأول مسؤوليات الخليفة في إحقاق الحق ودفع الظلم. وكان قد حدّد من قبل واجباً آخر حين أوضح أنه «لا بد لهذا الدين من قائم يقوم به»[٣]، فجمع بذلك بين الوظائف الدينية والمدنية.

أما الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب، فقد فَصّلَ بشأنها، مضيفاً إلى ما أشار إليه الصدّيق من قبل، مسؤوليته عن جمع الفيء، وقتال العدو، وتأمين السُبُل.

وعلى هَديِ هذه المهمات، صاغ فُقهاء الحضارة العربية الإسلامية ومفكّروها من القائلين بوجوب الخلافة، على اختلاف دوافعهم ومرتكزاتهم، آراءهم حول واجبات الخليفة ومسؤولياته. فرأى التوحيدي وابن مسكويه «أن الملك هو صناعة مقوّمة للمدينة، حاملة للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم، بالإيثار وبالإكراه، وحافظة لمراتب الناس ومعايشهم لتجري على ما يُمكن أن تجري عليه»[٤]. وقال عنها ابن مسكويه في موضع آخر إن عناية الملك بالرعية تستهدف «الرأفة والرحمة وطلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم وحفظ النظام فيهم، وبالجملة في كل ما يجلب الخير ويمنع الشر»[٥]. وهو يجعل بلوغ ذلك مشروطاً «بحفظ هذه السُنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها.. إن الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والمَلِكُ هو حارس هذا الوضع الإلهي، حارس على الناس ما أخذوا به»[٦].

ورأى آخر أن القصد من إقامة الخلافة هو «إقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين»[٧]. وذهب غيره إلى أن الخليفة مسؤول عن «حراسة الدين وسياسة

---

(١) عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٢، ١٩٦٥، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد غيوم، أوكسفورد، ١٩٣٤، ص ٤٨٩، وانظر أيضاً ص ٤٧٨.

(٤) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص ٣٣٣.

(٥) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، م. س، ص ١٧٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٧) الفرّاء، الأحكام السلطانية، صحّحه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥هـ، ص ص ٥، ٨، ١١.

الدنيا»[١]، وأن مهمته الأساسية هي «حراسة الدين، والذبّ عنه، ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذّ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد»[٢]. ووافقه آخر فيما ذهب إليه، محدّداً مهمة الخليفة «في إقامة الدين وحفظ حوزة الملّة»[٣].

وإلى مثل ذلك ذهب من نَوّهَ بأهمية الخلافة وضرورتها إذ «إن فوائدها في الدنيا والآخرة عظيمة، وإنها إنْ روعيت على وجهها فهي سعادة، وإن لم تُراعَ على وجهها فهي شقاء. . . وما أعظم الخطر في أمر ينتهي إلى ألا يقبل بسببه فريضة ولا نافلة»[٤]، مبيّناً أن تعطيل أمر الخلافة والقيام بها ممن لم يكن أهلاً لها، ولا حائزاً لشروطها «هجوم عظيم على الأحكام الشرعية، وتصريح بتعطيلها وإهمالها. ويتداعى إلى التصريح بفساد جميع الولايات»[٥]. لذلك نجده يذهب إلى «أن نظام الدين لا يحصل إلاّ بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. . نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلاّ بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات إلى الكسوة والمسكن والأقوات، والأمْنُ هو آخر الآفات، ولعمري من أصبح آمناً في سربه، مُعافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها. . فلا ينتظم الدين إلاّ بتحقيق الأمْنِ على هذه المهمات الضرورية. وإلاّ فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه. . وطلب قوته. . متى يتفرّغ للعلم والعمل، وهما وسيلتان إلى سعادة الآخرة»[٦]. ويخلص من كل ما تقدم إلى أن «. . الدين والسلطان توأمان. ولهذا قيل إن الدين أُسّ والسلطان حارس، وما لا أُسّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع. . فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة»[٧].

وانسجم إخوان الصفا مع الاتجاه الذي يضع مسؤوليات الخلافة ضمن دائرتين: دينية ودنيوية. إذ رأوا أن الخلق يحتاجون إلى من يرأسهم ويحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ويتنازعون، فيمنع الظلم والتعدّي، وينتصف للضعيف المظلوم من القوي الظالم، ويأخذهم باتّباع أحكام الشريعة والتزام روادعها ونواهيها وتطبيق الحدود، ويحمي الثغور، ويقهر الأعداء، ويحفظ الأمن في طرقهم وسبلهم»[٨].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، ب. ت. .، ص ص ٣، ١٤.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، حققه وعلّق عليه مصطفى السقا، القاهرة، ب.ن ١٩٥٠، ص ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) الإيجي، المواقف، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧، ج ٨، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٤) الغزالي، فضائح الباطنية، حققه عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٢٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٦) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، م. س، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٨) انظر في ذلك: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، م. س، ج ٢، ص ٣٠٥، ٣٣٥؛ ج ٣، ص ٢٥، ٥١، ٥٥، ٢٨٠، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣٠٩؛ ج ٤، ص ص ١٨١ ـ ١٨٢، ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

ورأى الفارابي أن مسؤوليات الملك (= الخليفة) هي تدبير، أي سياسة، المدينة. لأن «مدبّر المدينة وهو المَلِكُ، إنما فِعلُهُ أن يُدبّر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وتترتب ترتيباً يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات.. وبالجملة يلتمس إبطال الشرّيْن جميعاً، وإيجاب الخيّرين جميعاً»[1]. لذلك، فإن مهمة رياسة المدن الفاضلة لديه هي أن «تُمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن يُنال بها ما هو في الحقيقة سعادة»[2]، وأن المَلِكَ «هو مؤدّب الأمم ومعلّمها»[3].

وقال آخرون إن مصدر الحاجة إلى الخليفة هو اضطلاعه بمسؤولية «تنفيذ الأحكام الشرعية»[4]. وذهب غيرهم إلى أنه «منصوب لهداية خلق الله تعالى وحفظ دينه»[5]. لذلك قالوا: «إن الدين والشريعة لا يقومان ولا يُصانان إلاّ بالإمام»[6]، إذ إن «إقامة الحدود على الأمة هي للإمام.. الذي تتعلّق به كل أمور الشريعة»[7].

وإذا كانت مسؤوليات أو مهمات الخليفة بهذا الوضوح في الفكر السياسي العربي الإسلامي، على تعدّد وتباين فِرَقِهِ ومدارسه، فإنها لم تكن بالقدر نفسه من الوضوح والدقّة في نصوص ابن سينا، مما يتطلّب استكمال تلك النصوص بجهود إضافية ذات طابع استنتاجي. فإذا ما عُدنا إلى أعمق وأهمّ نصوصه السياسية في إلهيات الشفاء، وجدنا أن أكثر تحديداته لتلك المهمات وضوحاً، هو ما أشار إليه بقوله: «وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة، ومعرفة الدخل والخرج، وإعداد أهبّ الأسلحة، والحقوق والثغور، وغير ذلك، فينبغي أن يكون إلى السايس من حيث هو خليفة»[8]، جاعلاً المسؤولية المدنية في هذه الشؤون من أختصاص الخليفة جملةً وتفصيلاً (تشريعياً وتنفيذياً).

وينطلق ابن سينا في ذلك من تقسيمه للسنن (الشرائع) إلى نوعين أو مستويين: عامّ، كلّي وخاصّ، جزئي. الأول منهما من اختصاص السانّ ومسؤوليته، والثاني من مسؤولية الخليفة ومن معه من أهل المشورة والاجتهاد، معلّلاً هذا التقسيم بأن التشريع في الخاص، الجزئي، من شؤون المعاملات الإنسانية مما يجب ألا يُشرّع الشارع فيه شيئاً، إذ «يجب أن يفوّض كثير من الأحوال، خصوصاً في المعاملات، إلى الاجتهاد. فإن للأوقات أحكاماً لا يُمكن أن

---

(١) الفارابي، السياسة المدنية، م. س، ص ٨٤.
(٢) الفارابي، إحصاء العلوم، م. س، ص ١٢٥.
(٣) الفارابي، تحصيل السعادة، م. س، ص ٨٠.
(٤) الصاحب بن عباد، نصرة مذاهب الزيدية، م. س، ص ص ١١١ ـ ١١٣.
(٥) علي بن الوليد، دامغ الباطل وحتف المناضل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٦٤. أنظر أيضاً: ص ٢١، ١٦٦، ٢٦٦، ٢٧٨.
(٦) علي بن الوليد، تاج العقائد، تحقيق عارف تامر، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط٢، ١٩٨٢، ص ٦٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٨) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٤.

تضبط»[1]. لذلك فهو يؤكد أن على السانّ أن «لا يفرض فيها أحكاماً جزئية، فإن في فرضها فساداً، لأنها تتغيّر مع تغير الأوقات. وفرض الكلّيات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن»[2].

وعلى هذا الأساس يُوكل ابن سينا أمر التشريع في الشؤون والمعاملات المدنية الجزئية، وفي الشؤون السياسية والاقتصادية والعسكرية، إلى الخليفة ومن معه من أهل الاجتهاد والمشورة، كما تبيّنا آنفاً.

أما ما بقي من وظائف الخليفة ومهماته، فلم تكن شديدة الوضوح في نصوص ابن سينا، وإنْ كانت غير غائبة عنها تماماً. لذلك يستلزم الوصول إليها الجمع بين قراءة النصوص واستخلاص النتائج منها. فابن سينا يقرر أنه «لا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلاّ بمعاملة.. ولا بد في المعاملة من سنّة وعدل»[3]. وهو يجعل وضع السُنة أولاً من مسؤولية السانّ واختصاصه، إلاّ أنه «ليس مما يتكرر وجود مثله في كل الأوقات.. فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرّعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً»[4]. لذلك يبدو من المنطقي والطبيعي أن يخلف النبي من يلي أمر شريعته من بعده، بقصد ضمان استمرارها وتطبيق أحكامها، وأخذ الناس بروادعها ونواهيها. فتشريع الشرائع يستتبع الحاجة إلى من يتولى ضمان وجودها واستمرار العمل بها، وإلاّ انقرضت وزالت آثارها[5]. فتكون المهمة الأساسية للخليفة أن يحفظ شريعة الشارع على مدينته، ويضمن تطبيق أحكامها والتزام الناس بفرائضها وحدودها؛ وهذه وظيفة مركبة دينية ـ مدينية، لأنها حفظ للشريعة (دينية) وتطبيق لأحكامها (مدينية).

وإذا ما كان الشارع مشرّعاً للأحكام العامّة والكلّية الدائمة، ومطبّقاً لها في حياته، فإن السايس، وهو الخليفة، مُطبّق للشرع وأحكامه، مع حق محدود في الاجتهاد في الشؤون الجزئية والمعاملات الإنسانية المتغيّرة بتغير الأوقات والأحوال، إذ «كل مشاركة فإنما تتمّ بقانون مشروع وبمتولٍ لذلك القانون المشروع يُراعيه ويعمل عليه ويحفظه»[6]. فإذا كان تشريع القانون هو مهمة الشارع (المشرّع)، فإن تولّي القانون المشروع ومراعاته وحفظه وتطبيقه هي مهمة الخليفة في غياب الشارع (النبي).

وتنبثق ضرورة وجود القانون المشروع (الشريعة)، ومن ورائها ضرورة وجود من يتولى مراعاته وحفظه والعمل به، عند ابن سينا، من طبيعة علاقات المشاركة والمعاملة

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٣.

(٥) انظر: أحمد فؤاد الأهواني. «نظرية ابن سينا السياسية»، م. س، ج٣، ص ٢٠٥.

(٦) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س، ص٢٧.

الإنسانية اللتين تحتاجان، في رأيه، «إلى أحكام صادقة في الأمور العملية، بها ينتظم شمل المصلحة، وبأضدادها يتشتت»[1]. فإذا ما وُجدت تلك الأحكام بوجود الشريعة وتشريعها، وطُبِّقت في حياة النبي، وجب لاستمرار انتظام شمل المصلحة أن تستمر تلك الأحكام ويستمر تطبيقها من بعده. وعلى هذا الأساس، يبدو ضمان استمرار وجود الأحكام الصادقة وتطبيقها أبرز وأهمّ مسؤوليات المتصدّي لتدبير شؤون الاجتماع المديني في ظروف غيبة الشارع (النبي) وعدم تكرار وجود مثله في كل وقت.

فما يوجبه ابن سينا من «أن يكون بين الناس معاملة وعدل، يحفظه شرع، يفرضه شارع»[2]، لا يستكمل أبعاده ويستوفي شروطه إلاّ بلازمة رابعة، تنص عنده على وجوب وجود من يضمن استمرار الشريعة وتطبيقها في غياب الشارع. فمن الطبيعي أن استمرار وجود الاجتماع المديني يعني استمرار حاجته إلى الشريعة وأحكامها. وهذا يعني حاجته إلى من يتولى مسؤولية استمرار تلك الشريعة، وأخذ الناس بها. وتلك هي المسؤولية الأهمّ والأخطر للخليفة عند ابن سينا.

ويجد تحديد مسؤولية الخليفة بهذه الصورة تفسيراً وسنداً آخر له في رؤية ابن سينا لحاجة الخلق «إلى من يضبط أمورهم، متوعهم وأنكحتهم وجناياتهم، ويذكرهم ربهم، ولا يدعن بعضهم لبعض»[3]. إذ ليس من الجائز لديه «أن يُترك الناس وآراءهم في ذلك. فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً»[4]. فإذا تذكّرنا أن الشارع لا بد وأن يغيب بعد أن يضع للناس سُنّته وشريعته التي بها يهتدون ويعملون، علمنا أن مهمة الخليفة من بعده هي استمرار ضبط أمور المجتمع وفقاً لتلك الشريعة، ومنع اختلاف الخلق، وإقرار الحق، ومنع الظلم، على وجه الصواب، لا على ما يراه كل منهم في ذلك.

في هذا الإطار يتولى الخليفة مهمة تطبيق شريعة الشارع التي شرّعها للمجتمع بقصد منع وقوع الغدر والحيف[5]، وضمان اجتناب ما حرّمه الشارع من المعاملات «التي فيها غرر والتي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك»[6].

والخليفة، عند ابن سينا، المُعالج للنفوس مثلما أن الطبيب هو المعالج للأبدان، إذ «للنفس صحة ومرض كما للبدن، صحتها الهيئات التي تصدر عنها الخيرات والأفعال الجميلة، ومرضها الهيئات التي تصدر عنها الشرور والأفعال القبيحة... وهذه الهيئات

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م. س، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٣) حسن عاصي. التفسير القرآني واللغة الصوفية، م. س، ص «رسالة في كلمات الصوفية»، ١٦٨.

(٤) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٤١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

الجيدة للنفس تُسمّى الفضائل، والهيئات الرديئة لها تُسمّى الرذائل. والمُعالج للأبدان هو الطبيب، والمُعالج للنفوس المدني، الذي هو المَلِك. فإن المدني بالصناعة المدنية، أو المَلِك بالصناعة الملكية، يُعالج الأنفس، فيعرف الأنفس بأسرها وأجزائها وما يعرض لها، ولكل واحد من أجزائها من النقائص والرذائل.. وكيف الوجه في إزالتها، وما الفضائل والهيئات النفسية التي يفعل بها الإنسان الخيرات، وكم هي، وكيف الحيلة في ملكتها ووجه التدبير في حفظها على المدنيين حتى لا تزول... والمستنبط للمتوسط.. في الأفعال والأخلاق هو الملك بكل واحد من جزئي الناطق أعني الفطري(*) والعملي»[1].

هذا الدور الأخلاقي الذي يكله ابن سينا إلى الدولة، مجسّدة في شخص الخليفة، يستند إلى رأيه القائل «إن الأخلاق إنما تحصل من اعتياد الأفعال التي تصدر عن الأخلاق. ما نراه من أصحاب السياسات الجيدة، وأفاضل الملوك، فإنهم إنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يُعودونهم من أفعال الخير. وكذلك أصحاب السياسات الرديئة والمتغلّبون على المدن يجعلون أهلها أشراراً بما يُعودونهم من أفعال الشر»[2].

وكما أسند ابن سينا إلى الشارع مهمّة أخلاقية تشريعية، حين رآه مسؤولاً عن التشريع الأخلاقي للاجتماع الإنساني[3]، فإنه ألقى على عاتقه مسؤولية أخذ ذلك الاجتماع الإنساني باعتياد تلك الأخلاق وإشاعتها فيه، بقصد إشاعة الفضائل في الحياة الإنسانية فردياً وجماعياً. وهكذا يكون وجود الخلافة عند ابن سينا، كما هو عند غيره، ممن سبقه أو لحقه من مفكّري الحضارة العربية الإسلامية وفقهائها، استجابةً لضرورتين إحداهما دينية أخروية، والأخرى اجتماعية دنيوية. فالشريعة الإلهية تقتضي من يضمن استمرارها وتطبيق أحكامها وأخذ الناس برسومها وحدودها، وهي الطريق الذي يُوصل الخلق إلى ثواب الدار الآخرة. والمجتمع الإنساني بحاجة لمن يأخذه بالحق والعدل ويدبر شؤونه ومعاملاته، كما جاءت بها أحكام ونصوص الشريعة الإلهية، سواء أشارت إليها صراحة أو ضمناً، إجمالاً أو تفصيلاً، فيما أوضحته أو فيما تركته من الجزئي والتفصيلي من شؤون الاجتماع الإنساني، المتصفة بالتغيرّ وعدم الثبات، ليكون موضوعاً للاجتهاد، مراعاةً لمصالح الخلق وابتغاءً لخيرهم.

وبناءً على ما تقدم، فإن انتقال الاجتماع الإنساني المدني من الديني (النبوّة)، إلى السياسي (الخلافة)، يغدو انتقال ضرورة وحاجة اقتضاها وفرضها انقطاع النبوّة وعدم إمكان تكرارها، وحاجة المجتمع إلى من يحمل عنه مسؤولية القيام بمهامها ووظائفها (التشريعية منها جزئياً، وفيما قصدت الشريعة تركه للاجتهاد مراعاةً منها لأحوال الناس ومعاملاتهم وما

(*) تُقرأ: النظري.

(١) ابن سينا، «رسالة البر والإثم»، م.س.

(٢) ابن سينا، تسع رسائل، م. س، «رسالة في علم الأخلاق»، ص ١٢٠.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

يطرأ عليها مع تغيّر الأزمان، والتطبيقية منها كليّاً).

إن ما ذهب إليه ابن سينا هنا، لا يتفق مع ما ذهبت إليه بعض الآراء، حين فسّرت قوله بأنه يعترف للحاكم بـ «حق إلهي في ولاية الحكم»[1]، حتى وإنْ كان النبي هو المقصود بهذه الإشارة. إذ لم يتحدث ابن سينا عن النبي بوصفه حاكماً للمدينة بل وصفه دوماً على أنه نبي، شارع، سانّ؛ كما لم نجد عنده أي وصفٍ للخليفة يحتمل مثل هذا المعنى أو يقاربه.

كما أنه ليس من الصحيح القول بأن ابن سينا جعل «للخليفة الحرية في سنّ ما يراه ملائماً من شرائع تُناسب حالة مدينته . . . وهو يعلن هذه النظرية التي (تُعطي) للحاكم حرية التشريع، وتنصّ على عدم سنّ القوانين الثابتة»[2]. فليس للخليفة عند ابن سينا حق مطلق في التشريع، بل حقّه هذا محدّد في إطار المعاملات التي رأى أن يفوّض السانّ كثيراً منها للاجتهاد، لما للأوقات من أحكام يصعب ضبطها، وفي إطار الشؤون المدنية الجزئية التي قال بألاّ يفرض الشارع فيها أحكاماً جزئية لتغيّرها مع تغيّر الأوقات.

كما يفتقر إلى الدقة الرأي القائل بـ «اشتراط الإمام في صحة بعض الشعائر الدينية أو الأعمال أو العقود العامة»[3]. لأن ما ذهب إليه ابن سينا في ذلك الاشتراط هو التنويه بالخليفة (الإمام)، وليس صحة الشعائر أو الأعمال التي يُشارك فيها. فالخليفة عند ابن سينا لا يتمتع بأي خصائص إلهية، أو حقوق وسلطات مطلقة، تجعله في موازاة النبوة أو مشابهاً لها، أو تُبيح له أن يكون فوق المجتمع، وفوق إمكانية مراجعة أحكامه وتطبيقاته، ومساءلته عن حُسن سير سياساته ومدى نفعها وصلاحها للخلق.

وفي مقابل المهمات (الوظائف) التي يضطلع الخليفة بمسؤولية القيام بها وإنجازها إزاء مدينته (مجتمعه)، تترتب له حقوق عليها، رأى الخلفاء الراشدون أن أولها هو النصرة والطاعة. فقد قال الخليفة أبو بكر الصدّيق: «إذا أحسنتُ فأعينوني»[4]. وقال علي بن أبي طالب: «وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[5]. وقال غيرهما إن للخليفة على الأمة النصرة والطاعة[6].

---

(1) أحمد فؤاد الأهواني، «نظرية ابن سينا السياسية» م. س، ج ٣، ص ٣٠٦.

(2) المرجع نفسه، ص ص ٢٠٨، ٢١٢، ٣١٦.

(3) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م. س، ج ٢، ص ٥٦.

(4) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(5) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(6) انظر في ذلك: الماوردي، الأحكام السلطانية، م. س، ص ١٥؛ ابن حزم، الفصل في الملل، م. س، ج ١، ص ٩٠؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، م. س، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ الفرّاء، الأحكام السلطانية، م. س، ص ١٢؛ علي بن الوليد، تاج العقائد، م. س، ص ٨٨.

وإلى ذلك ذهب ابن سينا، إذ أكد أن طاعة الخليفة مما يفرضه السانّ على الخلق فيقول: «ثم يجب أن يفرض السانّ طاعة من يخلفه»[1]. ولتأكيد هذا الأمر رأى أن يجعل السانّ فيما يفرضه من العبادات، أموراً لا تتم إلاّ بوجود الخليفة لما في ذلك من الزيادة في تعظيمه والتنويه بمقامه وأهميته، وهو يجعل ذلك في المعاملات أيضاً، وليس في العبادات فقط، مما يدلّ على اهتمامه بأمر تعظيم الخليفة والتنويه به، لما يرتبط بذلك كله من دعوة إلى طاعته ولزوم أمره[2].

لقد كان ابن سينا، مثله مثل غيره من مفكّري الحضارة العربية الإسلامية، حريصاً على تأكيد إيمانه بضرورة وجود الخلافة، جاعلاً منها ضرورة لا بد منها لصلاح الدين والدنيا. . مؤسساً هذا الرأي على إدراكه لانتهاء دور النبوّة وعدم جواز خلو المجتمع (المدينة) من قائم بأمره، منفّذ لشريعة النبي، ومدبّر لأمر الاجتماع المدني وأحواله. فجعل للخليفة موقعاً ودوراً يلي مرتبة النبوّة ويستكمل دورها. فإذا كانت النبوة تشريعاً وتطبيقاً، فإن الخلافة حفظ وتطبيق للشريعة. وإذا كان للنبوّة التشريع في العام والكلّي والدائم من الأحكام، كان للخلافة الاجتهاد في الجزئي من المعاملات في ضوء الشريعة وأحكامها وعلى هديها. وبذلك لا تنتهي النبوّة، ويضمن استمرارها من خلال الخلافة ليكون السياسي استكمالاً للديني ومواصلة له، لا انقطاعاً أو خروجاً عنه.

وتتخذ حقوق الخليفة على المدينة بُعداً آخر، إذ ينبّه ابن سينا إلى ضرورة أن يشرّع الشارع على الجمهور أنهم إذا ما اختلفوا أو مالوا إلى الهوى، فاختاروا غير من وجد الفضل فيه وكان أهلاً للخلافة مستحقاً لها، «فقد كفروا بالله»[3]. ومضى مع هذا الرأي، حتى إنه عدّ من تأخر عن البيعة ولم يشارك فيها فكأنه ارتكب ظلماً عاماً إزاء مدينته. فهو يقول: «وكل ظلم إما بحسب واحد كمن يضرب واحداً أو يأخذ ماله، أو بحسب المدينة، كمن يفر من الزحف ولا يشارك في البيعة»[4]. وفي هذا تعبير جديد عن اهتمامه بالوحدة والبُعد عن دواعي الاختلاف والفُرقة، حتى إنه يُخوّف الجمهور من أهل المدينة بأن إعراضهُم عن المستحق للخلافة، يُخرجهم من دائرة الإيمان إلى الكفر، وأن امتناعهم عن البيعة ظلمٌ للمدينة.

إلاّ أن ذلك لا يمنع من القول إن هذه الجوانب ذات الطابع السياسي الصرف، هي مما لم يُفصّل ابن سينا بشأنها تفصيلاً كافياً. وهذا ما نلاحظه في حديثه «عن البيعة مثلاً وعن غيرها من وظائف الوالي وأمير الجند أو عامل الخراج. . وعلاقة هؤلاء ببعضهم أو بالخليفة

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥١.
(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(٣) المصدر نفسه، ص ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.
(٤) ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ١١١.

وبالشعب، وغير ذلك من النظم السياسية والإدارية التي كانت سائدة في عصره»[1].

لذلك، فليس من المستغرب أن تكون أفكارنا حول آرائه بصدد هذه الموضوعات غير مكتملة من ناحية، ومعتمدة في جوانب عديدة منها على الاستنتاجات التفسيرية من ناحية ثانية. ويبدو أن من بين أهم تلك الاستنتاجات، أن ابن سينا في تحديده لوظائف الخليفة لم يفكّر قط في فصل الديني منها عن الدنيوي؛ وفي مقدمة الدنيوي من تلك الوظائف، ما هو متعلق بالشأن السياسي. إذ لم يفصل بين الوظائف الدينية والوظائف السياسية للخليفة، مع حرصه على إبراز الثقل التنفيذي لوظائفه الدينية، مقابل الازدواج بين التشريعي والتنفيذي في وظائفه السياسية. . ليضيف دليلاً آخر على ذلك الاتصال الوثيق بين الديني والسياسي في الفكر السياسي العربي الإسلامي. لأن الخليفة في خلافته للنبوّة هو العنصر الضامن لاستمرارية الشريعة وتأمين ما يلزم لتحقيق ذلك والمشاركة فيه بشكل مباشر ودائم. إنه يرعى حقوق الله بقدر ما يرعى حقوق الخلق، ويحرص على ضمان رعاية الخلق لحقوق الله تعالى عليهم والإشراف على ذلك ومتابعة أستمراره.

الخروج على الخلافة:

يستند النظام السياسي العربي الإسلامي، في صورته التي تبيّنا ملامحها الأساسية آنفاً، إلى شكلٍ من أشكال العلاقة التفاعلية المتبادلة بين طرفي ذلك النظام (الخليفة ـ المجتمع)، جوهرها مسؤولية الخليفة عن إنجاز مجموعة من المهمات أو الوظائف التي تَضمَنُ للمجتمع دوام سُنَنِهِ وشرائعه الدينية، وانتظام معاملاته الدنيوية، وحُسنَ تدبير شؤونه وسياستها، في مقابل طاعة المجتمع لخليفته ونُصرته له.

ومثل هذه العلاقة لا تكون مستقرةً ومُنتظمةً على الدوام. فهي عُرضةٌ للاختلال، بشكل أساسي، إذا ما أَخَلَّ الطرف الفاعل فيها (الخليفة) بمسؤولياته، وعجز من أداء وظائفه ومهامه، فيكون المجتمع عندها أمام خيارين: إما الصبر والرضا والطاعة؛ أو الخروج والثورة. وبين هذين الخيارين، توزعت اتجاهات الفكر السياسي العربي الإسلامي، واستند كل منها، في ترجيحه لأي منهما، إلى ما كان مُتفِقاً مع مواقفه من المسوّغات والتفسيرات، وقادراً على تأييدها والدفاع عنها.

لذلك وجدنا من قال إن «السيف باطل ولو قُتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإنْ كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه»[2]، مُعلناً أنه يدين، أي يؤمن، «بترك الخروج على أئمة المسلمين بالسيف وترك القتال في الفتنة. . ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم،

(1) علي زيعور، في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية، م. س، ص ٢١٤.
(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، م. س، ج ٢، ص ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة»[١].

وإلى هذا ذهب من قال: «فإذا جار عليك السلطان فعليك بالصبر وعليه الوزر»[٢]. وقد تمّ تفسير ذلك بأن «طاعة الأئمة فرض على الرعية، طاعة السلطان مقرونة بطاعة الله.. ليس للرعية أن تعترض على الأئمة في تدبيرها وإنْ سُوِّلَت لها أنفسها، بل عليها الانقياد، وعلى الأئمة الاجتهاد»[٣]. وإلى مثل ذلك، وإنْ كان لأسباب مختلفة تماماً، ذهب من رأى «أن كل من دفع الإمام عن مقامه ومنزلته وعائده بعد وصية النبي له في كل عصر وزمان، إنما هو المشار إليه باسم الطاغوت، وهو رئيس الجائرين»[٤].

أما من قال بخَيارِ الثورة (الخروج)، فقد جعل «للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يُوجبه»[٥]. ويُفسّر أصحاب هذا الرأي موقفهم بقولهم: «وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر، انخلع منها أو خلعناه»[٦]. ويجعل هؤلاء علاقة المجتمع بالخليفة علاقة مشروطة قالوا عنها: «فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسُنّة رسوله ﷺ. فإن زاغ عن شيء منهما، مُنِعَ من ذلك وأُقيم عليه الحدّ والحق. فإن لم يؤمَنْ أذاه إلاّ بخلعه، خُلِعَ ووُلِّيَ غيره»[٧].

وقال بعضهم: «إن الإمام إذا عرض له ما لو كان عليه في الابتداء، منع من كونه إماماً، لبطلت إمامته كالفسق وغيره»[٨]، فجوّزوا الثورة عليه. إلاّ أن ذلك لا يعني أن عزل الخليفة لا يكون إلاّ بالثورة (الخروج) عليه ورفع السيف، ولأسباب تتعلّق بفسقه أو كفره أو عدم اتباعه لكتاب الله وسُنّة رسوله، إذ هناك أسباب أخرى تدعو إلى خلعه، مثل النقص في بدنه أو زوال عقله أو أسره، مما لا يُرتجى زواله ويمنع المقصود من وجود الخليفة، فإن ذلك يوجب خلعه واستبداله[٩].

---

(١) أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨ هـ، القاعدتان ٣٢، ٣٣.

(٢) الطرطوشي، سراج الملوك، م. س، ص ١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٤) علي بن الوليد، تاج العقائد، م. س، ص ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٥) الايجي، المواقف، م. س، ج ٨، ص ٣٥٣.

(٦) الشهرستاني، نهاية الإقدام، م. س، ص ٤٩٦.

(٧) ابن حزم، الفصل في الملل، م. س، ج ٤، ص ص ١٠٢، ١٧١ ـ ١٧٤.

(٨) الصاحب بن عباد، نصرة مذاهب الزيدية، م. س، ص ١٦١. انظر أيضاً: الماوردي، الأحكام السلطانية، م. س، ص ص ١٥ ـ ١٩؛ الفراء، الأحكام السلطانية، م. س، ص ص ٤ ـ ٧. وإن لم يبينا رأيهما في أن ما يخرج بالخليفة عن استحقاقه للاستمرار في القيام بأمر الأمة، هل يجيز الخروج عليه بالسيف، وكيف يكون ذلك وما هي شروطه؟ انظر: محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، م. س، ص ص ١٤٦ ـ ١٦٦.

(٩) انظر: الفراء، الأحكام السلطانية، م. س، ص ص ٤ ـ ٦.

ورأى آخرون أنه لا بد لهم من طاعة السلطان الجائر وعدم الخروج عليه، حتى يظهر الإمام العادل المؤهّل للقيام بأمر الأمة[1]، أو حتى تتوفّر لخروجهم عليه أسباب الظفر، فيأتوا بالعادل الصالح مكان الظالم الفاسق، مشترطين ألا تتبدد القوى وتضيع الأنفس والأرواح. بل إنّ من قال بالرأي الأخير، أنكر معاقبة أو سجن من عارض الخلافة الشرعية وحكومتها العادلة، ما لم يعتزم الخروج، أو بث الرعب وإرهاب العباد والبلاد[2].

ومن بين خيارَيْ الصبر والثورة، فضّل ابن سينا الأخذ بالثاني منهما. فأجاز الخروج على متولّي الخلافة، ولم يقلْ بالتمكّن والاستعداد كما لم يحدد شروطاً واضحة لذلك. وجعل قوله بجواز الخروج عاماً غير مقيد، ومهّد له أولاً، بإبطال أي خروج (ثورة) لأسباب تتعلّق بقوة الخارجي أو ثروته، فأوجب على الشارع أن «يحكم في سُنّته أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله»[3]. ثم ذهب إلى أبعد من ذلك، فَعَدَّ المتقاعس عن قتال هذا الخارجي، وهو قادر على ذلك، عاصياً لله، كافراً به، وأحلّ دمه[4].

وابن سينا في معارضته للخروج لأسباب تتعلق بالقوة أو باليسار (الثروة)، منسجم مع اتجاهات الفكر السياسي العربي الإسلامي التي لم يقل أي منها بجواز الثورة لمن شعر بفضل قوة يُمكن أن يسمح له بالتغلّب على متولّي الخلافة، أو لمن رأى أنه يفوقه ثروة ويساراً.

وهو في ذلك أيضاً منسجمٌ مع آرائه حول أنواع الرياسات وتقسيماته لها، تلك التقسيمات التي أدرج فيها رياسة المتغلّب بيساره، ضمن أنواع رياسة التغلّب المنسوبة إلى خساسة الرياسة. لذلك يكون الخارجي المتغلّب بيساره ذا رياسة خسيسة. وإلى هذا التصنيف يمكن أن ننسب الخروج لمن أحس بفضل قوة، إذ يجعل ابن سينا السياسة التغلّبية وصفاً لمن استولى بالغلبة، إما بفضل ذات اليد أو بفضل قوة أخرى، بقصد الاستخضاع والاستعباد، لا لخير المدينة أو الشريعة[5]. ولا يُمكن أن يؤيد ابن سينا خارجاً (ثائراً) يسعى لقيام رياسة خسيسة.

---

(١) انظر في آراء هؤلاء: الأشعري، مقالات الإسلاميين، م. س، ج ١، ص ١٢٣؛ إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، م. س، ج ٣، ص ٣٠٨، وأيضاً ج ٣، ص ص ١٧٧، ٢٩٥، ٣٥١.

(٢) انظر في رأي الإمام أبي حنيفة النعمان وتفاصيل أخرى بشأنه: تيغين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م. س، ص ص ٣٨٥، ٣٩٠. وقد قسّمت الباحثة اتجاهات الفكر السياسي العربي الإسلامي إلى محورين أساسيين: السلطة والمعارضة، ووزعت المحور المعارض إلى مدارس ثلاث: مدرسة الثورة والخروج؛ مدرسة الصبر؛ مدرسة التمكن (الانتظار والترقب واشتراط القدرة والاستعداد للخروج). وهذا يعني أن المعارضة في الفكر السياسي العربي الإسلامي قد عرفت نوعين من المعارضة: السلبية والإيجابية، ولكل منهما دواعيها ومواقفها. انظر في ذلك: ص ص ٢٣٠ ـ ٢٧٢، ومواضع أخرى متفرقة من المرجع المذكور.

(٣) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٥) انظر في ذلك: ابن سينا، الشفاء/ الخطابة، م. س، ص ٦٢.

وإذا كان ابن سينا يجيز الخروج على متولّي الخلافة، فإن شرطه الأساس لذلك أن يكون الخارجي قد «صحّح أن المتولّي للخلافة غير أهل لها، وأنه ممنو بنقص، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي»[1]. أي أنه يجيز للخارجي (الثائر) الخروج إذا ما أثبت [وإنّ كان لا يقول لنا كيف سيتمّ إثبات ذلك أو من له الحق في الجزم بشأنه] ذلك الخارجي أنّ متولي الخلافة فاقد للشروط التي تجعله أهلاً للخلافة. وأن ذلك الخارجي حائز لها. وهو يبيّن، كما ذكرنا سابقاً، أن هذه الشروط هي «العقل وحُسن الإيالة. فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين، بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلته من هذين»[2].

ويشرح بشكل موجز ما يقصده بذلك فيقول: «فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه، مثل ما فعل عمر وعلي»[3]. فيقدم بذلك حُسن السياسة والعقل على العلم بالشريعة وأحكامها، فيجعل العلم (العالم) مشاركاً للعقل (العاقل وحسن السياسة) معاضداً له، ويُلزم هذا الأخير بالرجوع إلى الأعلم والاعتضاد به[*].

ويتضح هنا أن ابن سينا يجعل العلم مرجعاً للسياسة وحُسن التدبير ومعيناً لهما وشريكاً في الرأي، ولكنه لا يجعله مشاركاً لهما في الحكم أو السلطة، كما ذهبت بعض الآراء[4]. فالأنموذج التاريخي الذي يعود إليه ابن سينا في هذا الشأن، لم يعرف عنه أنه كان اشتراكاً في السلطة أو ازدواجاً في الإمامة (وجود إمامين أو خليفتين في آن واحد). كما أن ابن ابن سينا يصف هذا المنصب المهمّ (المُلك) بأنه «لا يحتمل الشركة»[5]. فكيف يراه مما لا يحتمل الشركة، ثم يقول بالمشاركة فيه؟ دون أن ننسى في كل ذلك ما يظهر واضحاً لديه من حرص على الوحدة في الاجتماع المدني. فهو يُرجِّحُ فيه الاستخلاف بالنصّ منعاً للتشاغب والاختلاف، أي بحثاً عن عوامل الوحدة ودواعيها، ويجعله مجتمعاً (اجتماعاً) تسوده عقيدة دينية واحدة، ويدعو الشارع في هذا الاجتماع إلى أن يفرض في عبادات

---

(1) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٢.

(2) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(3) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(*) تبدو آراء ابن سينا في هذا الشأن وكأنها تقدم تأسيساً نظرياً مبكراً للعلاقة بين الحاكم والفقيه. وهو تأسيس يخالف الآراء المستحدثة حول ولاية الفقيه. فالولاية وفقاً للنص السينوي، حق للحاكم الذي يُوصف بأنه الأعقل، ويستشهد عليه بشخصية عمر. أما الأعلم وهو الأكثر علماً أو فقهاً، ويستشهد عليه بشخصيته عليّ، فمشارك للحاكم ومعاضد له بالرأي فحسب، ولكنه ليس له حق الولاية على الأمة لأن ذلك الحق يخص الحاكم أي الخليفة.

(4) انظر في هذه الآراء: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، م. س، ص ٤٠.

(5) جميل صليبا، «المدينة العادلة»، م. س، ج ٣، ص ٢٢٥.

شريعته أموراً جامعة، ويفسّر ذلك بقوله: «فإن فيها دعاة للناس إلى التمسّك بالجماعة»[1]. ويوجب عليه أن يكون في المعاملات، «معاملات يشترك فيها الإمام، وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلّية»[2]. فالمشاركة الكلّية (أو النشاط الجماعي)، من المعاملات التي بها تبتنى أركان المدينة في رأيه. وهذا كله مما يمكن أن يُبيّن مدى اهتمامه بالوحدة والتمسّك بالجماعة وحرصه عليها، مما يُرجّحُ القول بأخذه بمبدأ وحدانية الخلافة ورفضه لتعدّد الخلفاء[3].

ومما يمكن استنتاجه في هذا الموضع، أن ابن سينا، وإنْ كان قد قال بضرورة القانون والحاجة إلى السياسة وتدبيرها، فإنه لم يصل بذلك إلى حدّ الدعوة لطاعة الخليفة والرضا به والخضوع له، أياً كانت أداة وصوله إلى سدّة الحكم، لأنه جعل تولّي الخلافة رهناً بثلاثة طرق لا غير:

- النص من السلف للخلف، منعاً للخلافة والتشاغب (وليس لأية علة أخرى)؛
- اختيار أهل السابقة للحائز على الشروط (وهذا رأي فقهاء أهل السنة)؛
- الخروج (الثورة) بعد أن يثبت الخارجي أهليته وسقوط تلك الأهلية عن المتولّي للخلافة (وهذا رأي الخوارج ومن أجاز الثورة والخروج ممن سواهم).

كما أنه لم يقل بالطاعة المطلقة لمتولّي الخلافة، وإلاّ لما أجاز الخروج عليه. فمجرد وضعه لشروط يصحّ الخروج بدلالتها، وتُوجِبُ على الخلق مساندة الخارجي، يعني وضعه لشروط مقابلة، يُعَدّ تخلّي المتولّي للخلافة عنها، أو افتقاره إليها، مسّوغاً كافياً للخروج عليه. والشروط على الحالين ليست مما يتفق وفكرة الطاعة المطلقة وعدم جواز الخروج على الإمام في أي من الفقهين الإمامي الإثني عشري والإسماعيلي والسنّي عامة، بينما تبدو أفكاره في هذا الخصوص أقرب إلى فقه الزيدية وعامة فرَق الخوارج والمعتزلة.

وهكذا تكون الثورة جائزة عند ابن سينا، لكنه يقيّدها بشروط محدّدة، من دون أن يبيّن من الذي يحدد توافر تلك الشروط أو عدم توافرها في الخارجي والمتولّي للخلافة معاً.

إن الفكر السياسي السينوي بمعطياته وعناصره هذه، يكاد أن يتطابق والرؤية السياسية الإسلامية السائدة في الفقه السني، وما يتفق معها من آراء الخوارج والمعتزلة، ولكن بأسلوب ومنهج فلسفيين. وهو ما يجعل نسبة ابن سينا إلى اتجاهات الفكر السياسي الشيعي، الإمامية الاثني عشرية أو الإسماعيلية، زعماً لا أساس له، ومن قبيل تقويل المفكّر ونصّه/خطابه الفكري، ما لم يقله، بل وما يقول وتقول نصوصه وخطابه بعكسه تماماً.

---

(١) ابن سينا، الشفاء/ الإلهيات، م. س، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٣) انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢٢٠.

ففكر ابن سينا السياسي يُخالف الفكر السياسي الشيعي (الإمامي والإسماعيلي) ويعارضه في كل شيء تقريباً.

١ ـ يُخالفهم في عدم أخذه بنظريتهم عن الإمامة كأصل من أصول الدين وشرط من شروط الإيمان. لأنه يرى في الإمامة ضرورة شرعية واجتماعية، فلا يصل بها إلى مستوى الأصول الدينية، ولا يجعلها شرطاً للإيمان.

٢ ـ يُخالفهم في عدم أخذه بنظريتهم بتكفير من يدفع الإمامة من الناس، لأنه ليس لهم أن يتحكّموا فيمن يختاره الله للإمامة، وليس لهم أصلاً حق ترشيحه أو اختياره أو تعيينه. فالإمام لا يُعرف إلا بتعريف الله له، ولا يُعيَن إلاّ بتعيين الله له. بينما يجوّز ابن سينا دفع الناس للإمامة وثورتهم على الخليفة وقتالهم له، لأن اختياره أصلاً لهم وبهم.

٣ ـ يُخالفهم في عدم أخذه بنظريتهم في الاستخلاف بالنصّ والوصية، إذ يجعل لترجيحه لأسلوب الاستخلاف بالنصّ، أسباباً ومقدمات ونتائج تخالف كلياً أسباب الشيعة ومقدماتهم ونتائجهم بهذا الخصوص.

٤ ـ يُخالفهم في عدم أخذه بنظريتهم في إلهية الإمامة، واختيار الله تعالى للإمام كما يختار الأنبياء. بينما الإمامة عند ابن سينا ضرورة شرعية واجتماعية، واختيار الإمام من أفعال الإرادة الإنسانية الاجتماعية ومسؤولية مدنية، وهذا هو الأساس الذي يبني عليه تجويزه للثورة على الإمام وقتاله واستبداله بمن هو أصلح منه.

٥ ـ يُخالفهم في عدم أخذه بنظريتهم عن العلم الإلهي للإمام وعصمته. فهو يوجب عليه أخذ المشورة، ويجوّز وقوعه في الخطأ وفقدان أهليته للإمامة، بما يستتبع جواز الثورة عليه وقتاله وتنحيته.

وابن سينا حين يعرض تفاصيل أفكاره السياسية، ويهمل بعضها أحياناً، فلا يشير مثلاً إلى ضعف دولة الخلافة وتشتّت سلطتها وفقدانها لأدوارها الوظيفية، فإنه يُعبّر ضمنياً، وبشكل غير مباشر، عن رفضه لسلبيات عصره ومجتمعه، وتطلّعه إلى استعادة الإنموذج المثالي للدولة العربية الإسلامية في العصرين النبوي والراشدي.

لقد دفع تدهور أوضاع الخلافة العباسية وتحوّل الحكم إلى غنيمة ينالها كل من أمتلك فضل قوة أو يسار، واختلاف الناس وتنازعهم وتشتتهم، دفع بابن سينا إلى رفض هذه الأوضاع والتحدث عن دولة موحدة «تعبد إلهاً واحداً، ويضع لها شرائعها شارعٌ واحد، وفق شرع واحد». وهذا الشارع يحرص على وحدة آراء أهل مدينته، فلا يصل إليهم منه آراء تدفعهم إلى التنازع والاختلاف، حتى في معارفهم الدينية، ممّا يُمكن أن يؤثر على استقرار مدينته وسير أحوالها. وهو يتحدث عن خليفة واحد للشارع، يتمّ تعيينه بالنصّ عليه، لأن تلك هي طريقة التعيين الأبعد عن عوامل الفرقة والتشاغب والاختلاف، وليس لأي سبب آخر. فإن لم يُعيّن بالنص، جاز تعيينه باختيار أهل السابقة وإجماعهم على من

حاز شروط الخلافة.

ومثل هذا الخليفة لا يجوز الخروج عليه، فإنْ خرج عليه أحد لفضل قوة أو مال، وجب أن يقاتله أهل المدينة. فمن تأخّر عن ذلك كفر وعصى، فبات دمه مُباحاً، مما يعكس حرصاً واضحاً على الدولة ووحدتها وعدم تجزئتها وتشرذمها[١]. وإنْ خرج على متولّي الخلافة خارجٌ، وجب على هذا الأخير أن يثبت أن أهليته للخلافة أكثر من أهلية متولّيها، ووجب على أهل المدينة في هذه الحال موالاته.

لقد كان هاجس الوحدة ملحوظاً في كل ركنٍ من أركان الفكر السياسي السينوي، بل إن القضية الأولى لهذا الفكر، وإنْ لم تُعلن صراحةً، هي الوحدة[٢]:

- وحدة الإله؛
- وحدة الشارع/ السانّ؛
- وحدة الشريعة/ السُّنّة؛
- وحدة المعتقد؛
- وحدة الخليفة.

لقد حاول ابن سينا أن يغرس في عقول من توجهت إليهم كتاباته، هدف الوحدة في الفكر والعقيدة والممارسة الفردية والمنزلية والمدنية، بعد أن غادر ظروف وعوامل التجزئة والتشتت والتمزق في عصره ومجتمعه، وحطّ رحاله في ساحة الإيمان بوحدةٍ امتدت عنده فشملت مفردات نسقه الفلسفي وفكره السياسي الذي كان ركناً أصيلاً من أركان ذلك النسق الفلسفي، وتجسيداً له في حياة المجتمع الإنساني، على المستويين الفردي والاجتماعي، متجنباً في صياغته لهذا النسق الاستناد إلى أية دوافع مذهبية تعصبية، ومؤسساً لدولته الفاضلة بالشريعة الإلهية الواحدة الموحدة، ومن أجل الشريعة، محققاً فيها ذلك التماهي الذي رآه وآمن به بين البُعدين الديني والسياسي للاجتماع الإنساني، وكما انعكس في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، محاولاً أن يستعيده في لحظات القطيعة بين هذين البعدين، وهو ما كان لديه سبباً في تراجع التجربة وفشلها، مما استدعى بحثه عن سُبُل العودة التي ذلك التماهي، وشرائط قيام دولة الشريعة من جديد.

---

(١) انظر رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢١٧؛ وأيضاً: جهاد تقي صادق، ابن سينا: جوانب أساسية في فكره السياسي، م. س، ص ١٦.

(٢) انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م. س، ص ٢٢٢.

الخاتمة

في عصر حافل بأحداثه وصراعاته، غني بنشاطاته ونتاجاته على مختلف الأصعدة وفي شتى مجالات الحياة، عاش الشيخ الرئيس ابن سينا ومارس تأثيره في عصره والعصور اللاحقة.

وفي خضم كل ذلك، أتيح لابن سينا أن يطّلع على مختلف النتاجات الفكرية والفلسفية التي حفل بها ذلك العصر، وأن يغنيها بإضافات خلاّقة مبدعة. أعانه على ذلك عقل راجح، وأطلاع واسع، أعاناه على استيعاب تلك النتاجات على اختلاف أنوائها ومشاربها، ومن ثم على صهرها وإعادة تركيبها في بناء شامل ومتسق، أضفى عليه ملامحه المميّزة، وسماته الشخصية الواضحة. فأستطاع أن يصوغ نسقاً فلسفياً جديداً، بعيداً عن التقليد والمحاكاة، قريباً من الإبداع والتفرد.

ولعلّ أبرز ما تميّز به النسق الفلسفي السينوي، هو تحرّره من تأثيرات التيارات الفلسفية السابقة والمعاصرة له، بعد أن أتيح لابن سينا استيعابها وإعادة تشكيلها من جديد، مضيفاً إليها الكثير من عناصر الجدّة والتجدّد.

لقد استطاع ابن سينا أن يعكس ويجسّد، بوضوح وعمق شديدين، أصالة النتاج الفلسفي للحضارة العربية الإسلامية، الذي مثّل فيه، ومعه الفارابي من قبل، مرحلة الخلق والإنتاج، بعد أن اجتازت تلك الحضارة مرحلة التلقّي والاستهلاك.

في إطار هذا النسق الفلسفي السينوي ذي الخصائص الابداعية الأصيلة، جاء الفكر السياسي السينوي ليكون ركناً أساسياً، أصيلاً ومهمّاً، من أركان تلك المنظومة الفلسفية المتكاملة. فقد أستند إلى جملةٍ من السمات والخصائص المميّزة لذلك النسق الفلسفي، وأنطلق منها في صياغته لمواقفه وآرائه بشأن قضايا الإنسان والمجتمع والدين والنبوّة والمشاركة والمعاملة الإنسانية والسلطة السياسية.

ولعل من أبرز سمات النسق الفلسفي السينوي، التي وَجَدَت أنعكاساتها في الفكر السياسي عند ابن سينا، انطواءه على جهد توفيقي ملحوظ بين الدين والفلسفة (الحكمة)، أتاح له تأسيس علاقة ارتباط وثيقة بين الدين والسياسة، ميّزت الفكر السياسي السينوي، ومنحته أبرز خصائصه، وأعانته على بناء تصوّره الخاص لدولة الشريعة الإلهية.

لقد كانت محصّلة تفاعل التجربة العملية، مع المعارف الفلسفية، والعقائد الدينية،

عند ابن سينا، ولادة ذلك النسق الفلسفي المتكامل، الذي تضمّن بُعداً أو ركناً سياسياً أتسم بالواقعية، والعملية، والتفاؤلية، والإنسانية، والغائية، والخضوع لتدبير العناية الإلهية المحيطة بشؤون الكون تُدَبِّرُهُ في تنظيم، أقلّ ما يُقال عنه، إنه ليس في الإمكان أحسن مما كان. أنتَجَ ذلك وصاغ بنيانه، فيلسوفٌ تفاعل مع أحداث عصره، ثم ارتفع فوقها ليؤكد لنا أن المجتمع الإنساني الأفضل هو مجتمع الشريعة الإلهية، المحكوم بها، الآخذ بروادعها ونواهيها، المنسجم مع مقاصدها الكلّية.

لقد كان ابن سينا، فيلسوفاً ومفكّراً عميق الإيمان، قوي التمسّك بالدين الإسلامي وشرائعه. لذلك، فقد سعى جاهداً إلى الدفاع عنه بأستخدام الأساليب والأدوات البرهانية المنطقية، والحجج العقلية الفلسفية، بقدر سعيه إلى إثبات حاجة المجتمع المدني إلى الشريعة/ السُنّة الإلهية المُنزلة، ومن ثم حاجته إلى النبوّة، وسيلةً وأداةً لتحقيق الاتصال بين العالمين السماوي والأرضي، وشرطاً لازماً لتزويد المجتمع الإنساني بأكمل أنواع الشرائع المُنظّمة لعباداته ومعاملاته، بما يضمن له الخيرين الدنيوي والأخروي، وسعادة الدارين الأولى والآخرة.

على هذا الأساس، أصبحت الصورة المُثلى للمجتمع الإنساني الفاضل، عند ابن سينا، هي صورة مجتمع الشريعة الإلهية، الذي يُدَبِّرُهُ النبي المُوحى إليه، وفقاً لأحكام الشريعة، ثم ينتقل تدبيره من بعده إلى خلفائه الذين يُصبحون مسؤولين عن استمرار تلك الشريعة ودوام أحكامها في المجتمع عبادةً وتعاملاً.

وإذا كان ابن سينا قد أعرض عن التحدّث صراحةً عن مشروعه السياسي الخاص، ولم يصرح بأنه يصوغ مثل هذا المشروع، وفقاً لنظرية سياسية متكاملة عن نظام الحكم الإسلامي، فإن ذلك لا يعني انتفاء وجود هذا المشروع لديه، أو افتقاره إلى امتلاك نظرية سياسية تعبّر عن مواقفه وآرائه الخاصّة بهذا الشأن. فهو يقدّم تصوره للاجتماع الإنساني، دواعيه ومسّوغاته، وخصائصه واحتياجاته، ويتحدث عن سُننه وشرائعه، مؤكّداً حاجة ذلك الاجتماع للتدبير الذي رأى أنه يتخذ مستويين، أو مرحلتين: دينية (النبوّة)، ودنيوية (الخلافة)، تُتابع فيها هذه الأخيرة النبوّة في واجباتها ومسؤولياتها، ولا تحوز شيئاً من سُمُوها وقدسيتها، مُبرزاً حاجة المجتمع إلى هذين المستويين، ومُحدداً شروط الاختيار للخلافة، وأسلوب تعيين الخليفة، ومسؤولياته وحقوقه، وما يُجيز الثورة أو الخروج عليه.

أما أنموذج ابن سينا للدولة الفاضلة، فإن تلك الدولة، في المشروع السياسي السينوي، ليست في حقيقتها سوى دولة الخلافة العربية الإسلامية، التي مثّلت فيها مؤسّسة الخلافة مركز الوحدة السياسية ـ الاجتماعية؛ فهي أداتها، وتجسيدها العملي، وضمانة وجودها واستمرارها.

وليس من المبالغة القول إن ابن سينا في فكره السياسي كان أقرب الفلاسفة العرب

المسلمين إلى الرؤية السياسية الكلامية والفقهية منه إلى الرؤية السياسية الفلسفية. كذلك كان فكره السياسي، أبعد ما يكون عن الانحياز، غير المؤسَّس موضوعياً وواقعياً، لأي من المذاهب الفقهية في عصره، مفضّلاً الجمع بين ما استجاب من آراء تلك المذاهب (على تباعدها واختلافها) لضرورات تجديد الخلافة واستعادتها لصورتها المثالية في العصر الراشدي، حتى كادت استعادة تلك الصورة وتفاصيلها التطبيقية أن تكون الهاجس الأول والأهمّ في كل مباحث ابن سينا الفلسفية، دينية المحتوى كانت هذه المباحث أو سياسية - اجتماعية، وإصراره على إبراز الدور المتميّز الذي شغلته الشريعة في الاجتماع المديني العربي الإسلامي، وعودته إلى أنموذج الممارسة والتطبيق في المرحلتين النبوية والراشدية، ومقاربته الواضحة للآراء الكلامية والفقهية المعروفة بصدد الخلافة وإشكالاتها، وحرصه على الالتزام بتلك الآراء، وتقديمه لمسّوغات عملية توحيدية في الحالات التي خالف فيها تلك الآراء.. ذلك الحرص الذي لا يبدو أنه كان عفوياً أو غير مقصود.

لقد اتسم الفكر السياسي عند ابن سينا بغلبة الطابع العملي التفصيلي عليه، خلافاً للفارابي الذي غلب على فكره السياسي الطابع النظري الإجمالي. فابن سينا يقول لنا ما هي الخطوات والإجراءات العملية القابلة للتطبيق في إطار عملية تدبير الفرد والأسرة والمجتمع وسياسة شؤونهم.

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، أن التأمل في الإجراءات التي تحدّث عنها ابن سينا يُوضّح بجلاء أنها بقدر ما تعكس صورة المجتمع كما يجب أن يكون في رأي ابن سينا، فإنها تعكس في الوقت ذاته ما كان كائناً في ظل الدولة العربية الإسلامية. بعبارة أوضح، إن ابن سينا كان مفكراً سلفياً وواقعياً في آن واحد، يدعو للعودة إلى أنموذج دولة وتطبيقات السلف، فلم يتحدث عن مدن حكماء أو ملائكة، يحكمها فلاسفة أنبياء، أو فلاسفة حكّام، كما هي الحال مع الفارابي، بل عن مدن واقعية يقول لنا وبأسلوب دقيق وعملي، كيف ندبر شؤونها ونتعامل معها، لتكون بالصورة التي دلنا عليها العقل (الحكمة) والنقل (الدين) معاً.

أما ما يُقال بشأن أوجه الاتفاق والاختلاف بين آراء الفلاسفة الإغريق وآراء الفلاسفة العرب المسلمين حول المدينة الفاضلة وشرائطها وخصائصها، فقد دلّت مواطن الاتفاق على مدى تأثر هؤلاء بالفلسفة اليونانية، في مقابل ما دلّت عليه مواطن الاختلاف من تأثرهم ببيئتهم العربية الإسلامية وتجربتها التاريخية. ويكاد ابن سينا أن يكون أكثر أولئك الفلاسفة بُعداً عن التأثر بالأنموذج الإغريقي للمدن الفاضلة، وأقربهم إلى أنموذج المدينة العربية الإسلامية النبوية الفاضلة، المهتدية بالشريعة الإلهية، الآخذة بأحكامها، وفقاً للمنظورين الإسلاميين الكلامي والفقهي.

إن طرح ابن سينا لبديله السياسي النظري، الذي عكس رغبته غير الصريحة في تغيير

الواقع الذي عاش فيه، وعبّر عن نقده للواقع المضطرب في عصره، أضفى على فكره السياسي طابعه الفاعل والإيجابي، وأبعده عن الوقوع في مأزق الطوباوية الأفلاطونية أو الفارابية.

فالمشروع السياسي السينوي لا ينطوي على مسعى لتحطيم الخلافة العباسية أو القضاء عليها، بل إنه، على العكس من ذلك، كان ينطوي على مشروع ينقذها ويبث الحياة في أوصالها من جديد، لو أنها أخذت به وعملت على تطبيقه. والفكر السياسي عند ابن سينا، إذ يتضمن تأكيداً واضحاً على وجوب وجود السلطة السياسية في المجتمع، فإنه يُبرز عمق الحرص على وحدة تلك السلطة وتمركزها، وضرورة استنادها إلى الشريعة الإلهية وارتباطها بها.

وتعكس فكرة الدولة القائمة على الشريعة الإلهية لدى ابن سينا، والتي هي من بين أهمّ المقولات السياسية وأكثرها مركزية في فكره السياسي، تعكس جوانب متعددة من تلك الوحدة، تتمثّل في وحدة الإله، والشريعة المُنزلة، والنبي الشارع. وتستكمل تلك الفكرة أبعادها التوحيدية السياسية في وحدة الخلافة والخليفة، حتى غدا بالإمكان القول إن الإشكالية الأساسية التي يتصدى لها الفكر السياسي السينوي هي إشكالية الوحدة التي سعى إلى تحقيقها على مختلف الصعد وفي شتى المجالات الدينية والتشريعية والسياسية والاجتماعية.

لقد مهّد ابن سينا بالفلسفة للدين، إثباتاً له ودفاعاً عنه، ومهّد بالدين للسياسة، قاعدةً ومرتكزاً، ومصدراً تشريعياً. فربط في إطار الاجتماع الإنساني المدني بين الشريعة والسياسة ربطاً لا فكاك له، حتى بات بالإمكان عدّه واحداً من أبرز مؤسّسي نظرية الدولة الدينية، أو دولة الشريعة الإلهية.

وهكذا يكون ابن سينا مفكّراً سياسياً، وعلماً من أعلام الفكر السياسي العربي الإسلامي. كما كان، وسيكون دوماً، علماً من أعلام الفلسفة والعلم والطب في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الزاخر بأمثال هذا المفكّر الكبير والعقل المبدع الخلاّق.

ملحق

نصّ «رسالة المغربان» المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا، وقد سمّاها «الموجز في الحكمة العملية»

مخطوطة ضمن مجموعة في الفلسفة برقم ٣٦٥٠٤ محفوظة في دار صدّام للمخطوطات ـ بغداد.

وصف المخطوطة:

ـ مخطوطة عدد أوراقها ٥٨ ورقة، عدد الأسطر في الصفحة الواحدة ٢٦ سطراً.

ـ قياس المخطوطة ١٢ × ٢١ سم، وعليها حواشٍ وتعليقات للناسخ.

ـ كُتبت المخطوطة بخط النسخ بمدادين: أحمر لرؤوس الموضوعات، وأسود للموضوعات.

ـ المخطوطة تضم رسائل ومقالات مع سيرة حياة الشيخ الرئيس يبلغ عددها ١٣ رسالة ومقالة لابن سينا وآخرين. نُسخت المخطوطة في شعبان سنة ٧٣٧ هـ.

رسائل ومقالات المخطوطة:

نص المخطوطة

ابن سينا: «رسالة المغربان»،

وسمّاها «الموجز في الحكمة العملية»

[ص ٢٧] وهو مرتب على مقدمة وثلثة فصول. أما المقدمة ففي غرض الحكمة العملية وأقسامها. غرض الفلسفة العملية تقويم النفوس في أفعالها، وهو ينقسم إلى تقويم نفس واحدة ويُسمى ذلك إصلاح الأخلاق، وإلى تقويم نفوس كثيرة يشتمل عليها منزل واحد ويُسمى تدبير المنزل، وإلى تقويم نفوس كثيرة تشتمل عليها مدينة واحدة ويُسمى تدبير المدينة. وكل ذلك يتم بإيداع النفوس الخبرات الحكمية المانعة من التظالم، وإزالة الشرور بالحكمة، سواء وقعت من داخل أو من خارج.

ومنازل التدرج في هذه الأقسام الثلثة أربع:

منزلة خسيسة تُسمى اعتيادية والأكثرون عليها، ومنزلة شريفة تُسمى علمية والأقلون عليها، ومنزلة تلي الخسيسة تُسمى إخبارية لأنها تعضد من أوامر ومناهي بأخبار عن السلف، ومنزلة تلي الشريفة تُسمى خطابية وشعرية لأن الخطيب والشاعر يلوحان بعلل الأمور.

الفصل الأول في إصلاح الأخلاق: الحكماء بأسرهم أمروا قبل ذلك أن تقع الرياضة بما يجري مجرى الأداة التي هي أهم في الحياة الطبيعية الإنسانية، وهي تَلَقُّن التلافظ في المدينة، فلهذا وجب أن نبتدىء في تعليم الصبيان اللغة ليكون ذلك داعياً إلى فهمهم عنا ومخاطبتهم بالمألوف بيننا.

وأول الطريقة الأخلاقية اعتيادية بأن يُعوِّد الصبي الأخلاق الجميلة الاعتيادية، إما بحسب قبوله بأن ننهاه عن خلق قبيح بالتفزيع ونجليه إلى الجميل بالإلذاذ. وإما بحسب السياسة بأن يقع أمر ونهي بالجري على عادة أبويه وجيرانه ومدينته، وذلك مع الترعرع. وإما بحسب الشريعة بأن يُؤخذ بالصلوات وترك الأغذية الملذّة ثم بالكُلف الثِقال بالصوم وغيره مع التمكّن.

ثم ترتقي معه من الطريقة الاعتيادية إلى الطريقة الإخبارية، بأن يؤدَّب بأخبار عن السلف وعن الأقران الحاضرين، وذكر الصالحين منهم والأبرار في أخلاقهم. ويرتقي إلى منزلة أقوى في تقويم الأخلاق، بصناعة الشعر والخطابة في تأكيد صحّة المحاسن، ثم إلى الطبقة العليا في إقامة البراهين على أن الطباع الإلهية أشرف من الحيوانية والارتقاء [ص ٢٨] إليها شريف وهذا بالعفّة والشجاعة والحكمة.

الفصل الثاني في إصلاح المنزل وتدبيره: وهذا أيضاً يُبنى على هذه الأقسام الأربعة.

أما الاعتيادية فبأن يأخذ صاحب المنزل أهل منزله بالعادات الجميلة ويوزع الاعتيادي عليهم بحسب منازلهم وأسنانهم وقربهم إليه وبُعدهم عنه. وأما الإخبارية فبأن تؤكد الاعتياد الجميل في نفوسهم بأخبار نوردها عن منازل أشرف من منزله ويرذل من الاعتياد ما كان دون منزله. وهذه الاعتيادات منها ما يقع في عمارة المنزل من حفظ مدخراته، وتوزيع نفقاته، وحراسة ما يجتذب إليه. ومنها ما يختصّ بنفوسهم كإلزامهم الصلوات وحضورهم بيوت العبادات وطاعة الأجسام للنفوس بكفّ بعض شهواتها، ثم يرتقي إلى المنزلة الخطابية والشريعة فيتلو عليهم بألفاظ منظومة حسن سير المنازل، ويغرس في نفوسهم الأنفة من سير المنازل الذميمة، فيكون اللفظ العذب بالعلل الإقناعية، علّة لتأكيد ذلك.

ثم يرقيهم إلى طريق العلم فيبرهن بموجب البراهين العملية أن ما قالوه واجب، فيغرس في نفوس الأبناء طاعة الآباء بتأويلات من الكتب الإلهية، وفي نفس الزوجة حسن الإشفاق، ويمزج ما يفعله مع العبيد بين الحجج التي توافقهم وبين الآداب الحسية.

الفصل الثالث في إصلاح المدينة: الطريقة السياسية والشرعية يجب تفويضهما إلى شريف الناس لعظم الخاطر فيها.

أما السياسة، فبأن يأخذ الملك الرعية بالتناصف بأن يبتدىء هو بالإنصاف وترك التظالم والعناية بالصناعات المفيدة في الحياة وإضعاف الصنائع المُفسدة كالزمر والرقص واللهو. ففي هذه تنفق أموال المدينة في غير وجوهها، فيفتقر أهلها، فتقع النوائب والتهارج لاجتذاب ما به يتمّ ذلك باللصوصية وغيرها، ثم يأمر أن تُقرأ في مجامع الأسواق والمصلّيات أخبار أصحاب السياسات والملوك المتقدمين ويرتقي من ذلك بأن يلتزم العلماء بالخطابات والشعر وتنظيم الأقاويل المستحسنة في السياسات ويمزج ذلك بتهديد [ص ٢٩] ووعد ووعيد ثم يأمر بتدوين ذلك في الكتب وأخذ الناس بقراءتها.

فأما طرق الشريعة فهي أشرف الطرق، لأنها منسوبة إلى الإله، والإله مصدق ومخوف، ولأنها مع وعد ووعيد يطول زمانهما وربما جرى في تضاعيف مخالفة الشريعة مكاره إتفاقية تُنسب إليها، فتكون علّة مردعة لمن يقصر عقله عن التمييز بين الاتفاقيات والمقصودات.

وأول منازل التدبير المدني الاعتياد، ولهذا ترانا نأخذ الصبيان بحضور المصلّيات وسماع ألحان ممن إليها أميل، والنظر إلى أبنية وتزاويق تروق عند البصر، ونضم إلى ذلك طيب الأراييح. ثم لا نقنع بهذا حتى نضم إليه لذاذات أُخر من ملابس تختص بهذه المواضع، ومطاعم تختص بها من الذبائح والقرابين، فتطلبها الطباع العامية طلب من ألف منها مسارّ، ونغرس في نفوس أهل الشريعة بفضل أيام الأعياد وتعظيمها على التوالي أسابيع وشهوراً.

وتختلف الشرايع بحسب قبول القابلين والتبجل لأرباب الشريعة بالزخرفة الخارجة

من الملابس والتفخيم الذي ينفيه العقل أكثر مما لأهل الحكمة، لأن العامة أنفسهم كالخراب، والزينة عندهم من خارج، ويضطرون رؤساء الشرايع إلى أن يظهروا للمرؤوسين أن رياستهم أجلّ من رياسة العلم، لأن المرؤوس إذا فطن أن ما هو فيه له أمر أجلّ منه، هان في عينه ما هو فيه وقلّ تمثّله به.

ثم يقع الارتقاء إلى المنزلة الإخبارية فتُصاغ الأخبار مفخمة منمقة برواية تستند إلى صاحب الشريعة عن الله، فيكون ذلك داعياً لقبولها، ثم أخبار الصلحاء، فيكون ذلك داعياً إلى التشبّه بهم والفزع من انتقاماتهم. ويرتقي من هذا إلى طريقة الخطابة والشعر، فتُصاغ الأقاويل الحسنة في مدائح السنّة وتهجين ما سواها من السُنن التي دثرها الدهر، وتضمن التأويلات العجيبة التي يروق لها السمع لفظاً، والقـ <ـلب> يقبلها لأن عللها مشهورة، ويخطب بها في المجامع. ولهذا يرى المصغي إليها القليل، ويُنسبون إلى العلماء، وباقي الجميع يضجر منها.

[ص ٣٠] ثم يقع الارتقاء إلى طريقة أهلها قليلون جداً، وهم أهل العلم عند أرباب الشرايع لإعطائهم علل المذاهب ويُسمّون الكلاميين، وهم مع المقلّدة في حربٍ صعب إذا استشمروا فهم بعض ما يدعونه المتكلمون.

فإذا اقتنى الإنسان هذه الرتب، أعني الاعتيادات الأخلاقية، والسياسية والشرعية، والطريقة الإخبارية، والخطابية والكلامية، صار في الرتبة العليا وهي الشرعية بدءاً بالفطنة فطلب علّة الوجوب على حقه واستدلّ من المصنوع حقاً على صانعه. وقديماً كان يُستدل من المصنوع أخبار على صانعه، والعقل إذا بلغ إلى هذه الرتبة طلب المفارقة ليعود إلى النعيم العقلي وله في كلٍ من هذه المنازل، منزلة عند العود، ولهذا قال المسيح لذكره السجود إن المنازل في بيت أبي كثيرة.

تم الموجز في الحكمة العملية في شعبان سنة ٧٣٧ هـ.

المحتويات



الفلسفة العربية ـ الإسلامية

فلسفة الكندي
وآراء القدامى والمحدثين فيه
د. حسام محي الدين الألوسي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة رابعة)
عبد السلام بنعبد العالي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)
د. علي بو ملحم

السياسة والوحي:
الماوردي وما بعده
د. حنا ميخائيل

من المعرفة إلى العقل
بحوث في نظرية العقل عند العرب
د. محمد المصباحي

الوجه الآخر لحداثة ابن رشد
د. محمد المصباحي

العلوم الطبيعية عند ابن رشد
د. حسن مجيد العبيدي

ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)
د. عزيز العظمة

العقل والشريعة
مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية
د. مهدي فضل الله

بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام
د. عمر فروخ

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي
هادي العلوي



التراث العربي

أخبار الدولة العباسية

وفيه أخبار العباس وولده

(طبعة ثانية)

لمؤلف من القرن الثالث الهجري

تحقيق د. عبد العزيز الدوري / د. عبد الجبار المطلبي

تلخيص السياسة

(محاورة الجمهورية)

ابن رشد

نقله إلى العربية د. حسن مجيد العبيدي

وفاطمة كاظم الذهبي

الأسد والغواص (طبعة ثانية)

حكاية رمزية سياسية (على لسان الحيوان)

من القرن الخامس الهجري

تحقيق وتقديم د. رضوان السيد

قوانين الوزارة وسياسة الملك (طبعة ثانية)

أبو الحسن الماوردي

تحقيق وتقديم د. رضوان السيد

تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك

نجم الدين الطرسوسي

تحقيق ودراسة د. رضوان السيد

طبقات الأمم

صاعد الأندلسي

تحقيق حياة العيد بوعلوان

الجوهر النفيس في سياسة الرئيس

ابن الحداد- محمد بن منصور ابن حبيش

تحقيق ودراسة د. رضوان السيد



التراث العربي المعاصر

أديب إسحق

الكتابات السياسية والإجتماعية (طبعة ثانية)

تحرير ناجي علوش

فرح انطون

المؤلفات الروائية

الدين والعلم والمال، الوحش، أورشليم الجديدة

تقديم د. أدونيس العكره

الشيخ حسين المرصفي

رسالة الكَلِم الثمان

تحقيق ودراسة د. خالد زيادة

عبد الغني العُريسي

مختارات من جريدة «المفيد»

(القومية العربية في مطلع القرن العشرين)

تحرير ناجي علوش

الدولة والخلافة في الخطاب العربي

إبان الثورة الكمالية في تركيا:

رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن شهبندر

ـ دراسة ونصوص ـ

إعداد د. وجيه كوثراني

مطبعة دار الكتب ـ شارع عثمان الحكيم ـ مقابل الـBHV ـ مكتبة الفرات ـ [illegible] ١٥٠٠ /٩٩ /١٢٨٠

دولة الشريعة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

To: www.al-mostafa.com